

---

***Varietas Delectat***  
**Tanulmányok Kégl Sándor**  
**emlékére**

*szerkesztette*  
**Dévényi Kinga**



---

**Budapest 2010**

---



*VARIETAS DELECTAT*

TANULMÁNYOK KÉGL SÁNDOR EMLÉKÉRE

KELETI TANULMÁNYOK  
ORIENTAL STUDIES

14

SOROZATSZERKESZTŐ:  
DÉVÉNYI KINGA



*VARIETAS DELECTAT*  
TANULMÁNYOK KÉGL SÁNDOR EMLÉKÉRE

Szerkesztette  
DÉVÉNYI KINGA



BUDAPEST 2010

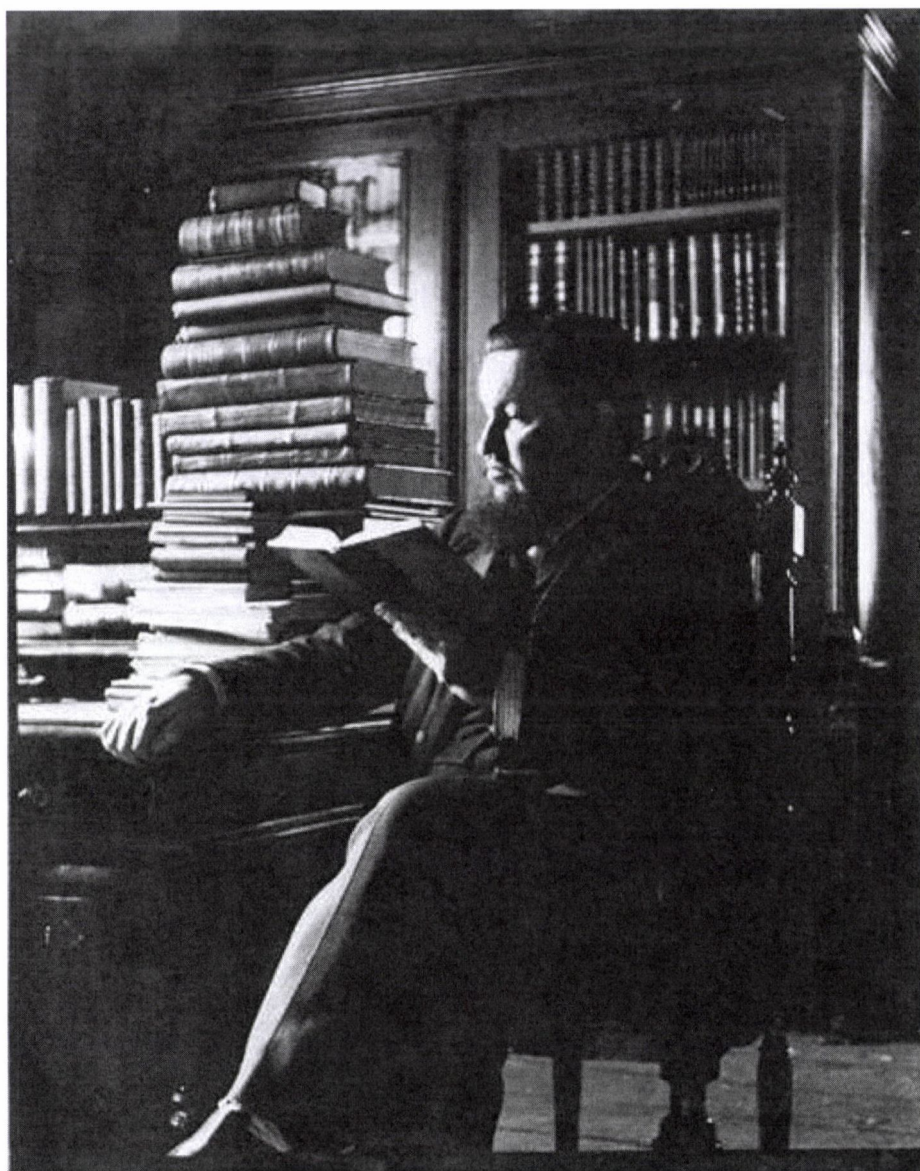
© Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára

Készült a Cartographia Tankönyvkiadó Kft. támogatásával



ISBN: 978-963-7451-20-1

ISSN:0133-6193



Kégl Sándor (1862-1920)



## Tartalomjegyzék

|  |     |
|--|-----|
| BEVEZETÉS .....  | ix  |
| I. KÉGL SÁNDOR, AZ IRANISTA .....  | 1   |
| Kovács Hajnalka: <i>Kégl Sándor tanulmánya Amīr Husraw indiai perzsa költőről</i> .                              | 3   |
| Péri Benedek: <i>Szelim szultán perzsa ġazaljai I. Az első megközelítés</i> .....                                | 21  |
| Sárközy Miklós: <i>‘Egy telem a persa fővárosban’ – megjegyzések Kégl Sándor perzsiai tanulmányútjához</i> ..... | 47  |
| II. KÉGL SÁNDOR ÉS INDIA .....   | 61  |
| Kelecsényi Ágnes: <i>Kégl Sándor, az indológus</i> .....   | 63  |
| Orosz Gergely: <i>A buddhizmus fogadtatása Európában Kégl Sándor írásainak tükrében</i> .....                    | 75  |
| Wojtilla Gyula: <i>Kégl Sándor Bhagavad-gítá tanulmánya</i> .....  | 89  |
| III. KAPCSOLÓDÓ TANULMÁNYOK .....  | 97  |
| Csáki Éva: <i>A török népdal és a szeretet próbája</i> .....   | 99  |
| Sipos János: <i>Az azeri népzene kapcsolata a magyar, illetve más török népek zenéivel</i> .....                 | 115 |
| Szombathy Zoltán: <i>Az irodalom mint vallásjogi probléma</i> .....  | 131 |
| IV. DOKUMENTUMOK AZ MTA KELETI GYŰJTEMÉNYÉBEN .....  | 143 |
| Dévényi Kinga: <i>Kégl Sándor levelei Goldziher Ignáchoz</i> .....   | 145 |
| Szántó Iván: <i>Kégl Sándor perzsa kéziratai</i> .....   | 165 |
| SUMMARIES .....  | 183 |



## BEVEZETÉS

Halálának 90. évfordulója alkalmából a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Keleti Gyűjteménye megemlékezett Kégl Sándorról (1862-1920), az Akadémia levelező tagjáról, a Budapesti Királyi Magyar Tudomány-Egyetem perzsa nyelv és irodalom magántanáráról, arról a tudósról, akinek a könyvtára 1925-ben mint az Akadémia történetének egyik legjelentősebb adománya került a székház falai közé.

Ki volt ez a tudós, akinek életét és munkásságát az utókor méltatlanul elfeledte, jóllehet saját korában kitűnt páratlanul széleskörű nyelvismeretével és sokoldalú tájékozottságával? A középbirtokos nemesi családból származó Kégl Sándor életére vonatkozó kevés eredeti forrásanyagból egy rendkívül szerény, a Kiskunlacháza közelében lévő pusztaszentkirályi kúriáján testvérei körében visszavonultan élő ember képe bontakozik ki, aki idejét legszívesebben kedves könyvei között töltötte. A pesti egyetemen Goldziher Ignácnál, Vámbéry Árminnál és Hatala Péternél tanult, szakterületének azonban hamarosan az iranisztikát választotta. Vámbéry biztatására 1889-ben Teheránba utazott tanulmányút céljából, hogy gyakorlati perzsa nyelvtudását elmélyítse, s ezzel készüljön fel az általa választott tanári pályára. E néhány hónapos útnak messze ható eredményei lettek: itt kezdett anyagot gyűjteni későbbi perzsa irodalmi tanulmányaihoz, s itt alapozta meg páratlan iranisztikai könyvtárát, amely nemcsak kéziratokban, litográfiákban gazdag, hanem a korabeli szakirodalomban is. A Kelet iránti érdeklődése szinte korlátlan volt. Amint arról jegyzetfüzetei tanúskodnak, számos keleti nyelvet sajátított el magas fokon, s mivel szinte az összes európai nyelven könnyedén olvasott, áttekintéssel rendelkezett a korabeli orientalisztikáról is. Kötetünk címe is a Kégl által művelt szakterületek sokaságát kívánja kifejezni.

Az Akadémiához és annak könyvtárához több szállal kötődött: előadások tartásával (levelező tagként és azt megelőzően), ill. a keleti kéziratok katalógizálásának önként vállalt munkájával. Ezt a kötődést erősítette meg halála után – öccse, Kégl János adománya révén – az Akadémiának juttatott felbecsülhetetlen értékű keleti vonatkozású könyv- és kéziratgyűjtemény.

## BEVEZETÉS

A Keleti Gyűjtemény 2010-ben egész napos üléssel tisztelgett e tudós emléke előtt. A december elsején, Kégl Sándor születésnapján elhangzott előadások mellett egy új honlap (<http://kegl.mtak.hu>) és két kötet is készült ebből az alkalomból. E kötetek egyikét tartja az olvasó most a kezében. Ebbe igyekeztünk olyan tanulmányokat válogatni, amelyek jól reprezentálják azt a széles érdeklődési kört, amely Kégl Sándort jellemezte. Négy fő téma köré csoportosítottuk a cikkeket. Az első csoport tanulmányai az iranista Kégl Sándort mutatják be, míg a második csoport cikkei Kégl és India kapcsolatát igyekeznek megvilágítani. A harmadik csoport cikkeinek szerzői a tudós műveiből kiindulva vizsgálnak különböző kérdésköröket, míg a záró csoport az MTA Könyvtárában őrzött Kégl Sándorral kapcsolatos leveleket és keleti kéziratokat mutatja be.

Végezetül néhány szót kell szólni az átírásról. A kötet nyelvi változatosságát megőrzendő, csak egyes nyelveken belül törekedtünk az átírás egységesítésére, a Magyarországon leginkább megszokott, a Német Orientalisztikai Társaság (DMG) által kidolgozott átírást használva. A perzsa átírás esetében nem követtük a magánhangzók modern perzsa lejegyzését, különös tekintettel arra, hogy a perzsa kéziratok jelentős részének arab címe van. A nyelvek szerint elkülönülő átírás oda vezetett, hogy egyes betűk eltérő módon vannak írva az arab ill. a perzsa nyelvben (pl. arab  $\text{t}$  = perzsa  $\text{s}$ , mindkettő  $\text{ث}$ ) még akkor is, ha esetleg egy szó mindkét nyelvben használatos. A magyarban bevett szavakat azonban igyekeztünk magyarosan írni, pl. kádzsár, s nem Qāḡār. Az átírás használata azonban mindig számos hibalehetőség forrása lehet, s ezért kérjük az olvasó szíves megértését.

Budapest, 2010. november 6.

A szerkesztő



## **I. Kégl Sándor, az iranista**



# KÉGL SÁNDOR TANULMÁNYA AMĪR ḤUSRAW INDIAI PERZSA KÖLTŐRŐL

Kovács Hajnalka

Indológus, iranista, PhD hallgató

South Asian Languages and Civilizations, The University of Chicago

hajnal@uchicago.edu

Kégl Sándor Vámbéry tanítványaként kezdett el perzsa nyelvvel és irodalommal foglalkozni, majd pedig utóda lett a pesti tudományegyetemen. Mestere nyelvtörténeti és történelmi irányultságával ellentétben Kégl figyelme az irodalom felé fordult, mint ahogy azt a klasszikus és az újabkori perzsa irodalomról készített kiváló tanulmányai is tanúsítják (Kégl 1892, 1899, 1904, 1907). Mindamellett Kégl érdeklődése az iranisztikán túl kiterjedt más területekre is, mint például India irodalmára is. Ismeretes, hogy Kégl szanszkrit nyelvet is hallgatott, sőt egy rövid ideig szanszkrit nyelvű szövegolvasást is tartott az egyetemen.<sup>1</sup> A szanszkrit mellett valamilyen szinten tájékozott lehetett a „hindusztáni” (hindi-urdu) nyelvben is, hiszen a „Hindusztáni tanulmányok” c. előadásában (Kégl 1909) a hindi és az urdu nyelv irodalmának bemutatása mellett kitért a két nyelv viszonyára is, valamint egyes szerzőkkel külön tanulmányban foglalkozott (Kégl 1894, 1911c).

Kégl klasszikus perzsa irodalmi, valamint indológiai érdeklődésének közös gyümölcseinek tekinthető az a tanulmánya, amelyet Amīr Ḥusraw (1253–1325) indiai perzsa költőnek szentelt. Tanulmányát a Magyar Tudományos Akadémia 1910. október 24-i (vagy 14-i ?)<sup>2</sup> ülésén olvasta fel, és annak teljes szövege nyomtatásban is megjelent „Emīr Khosrev” címmel (Kégl 1911b). Ugyanezen cikkből egy rövidebb kivonat 1910 novemberében jelent meg az *Akadémiai Értesítő*ben „Khosrev, India legnagyobb perzsa költője” címmel (Kégl 1910).

---

<sup>1</sup> A szanszkrit irodalomba nyújt bevezetőt a Bhagavad-gítával foglalkozó cikke (Kégl 1911a).

<sup>2</sup> Az „Emīr Khosrev” c. tanulmányban az előadás dátumaként október 24. áll, a kivonatban pedig október 14.

Mindkét cikk a rövid életrajzi bevezető után Husraw költészetéből nyújt ízelítőt, a kivonat azonban az eredeti versszemelvények átírt szövegét nem, hanem csak azok fordításait tartalmazza.<sup>3</sup> Igaz, hogy a perzsa irodalommal foglalkozó többi tanulmányához képest ebben a két cikkében Kégl jóval kevesebb teret szentel az irodalmi háttér ismertetésének és a szerző költészetének értékelésének, cikke mégis úttörőnek tekinthető abból a szempontból, hogy az európai orientalisták közül ő foglalkozott először ezzel a, Nizāmīéhoz és Saʿdīéhoz fogható jelentőségű, ám világviszonylatban sokkal kevésbé ismert perzsa költővel.<sup>4</sup>

A kérdésre, hogy vajon mi kelthette fel Kégl érdeklődését Husraw költészete iránt, a tanulmányban magában sajnos nem találhatunk választ, így csak találgathatunk. Kégl magángyűjteményében nagyon sok indiai kiadású könyv található – szövegkiadások éppúgy, mint irodalomtörténeti művek. Lehetséges, hogy Kégl az olvasmányjaiból kapott kedvet Husrawhoz, hiszen Indiában Husrawt sokan a legnagyobb perzsa nyelven író indiai költőnek tartják, sőt vannak olyanok, akik még Nizāmīnál és Saʿdīnál is magasabb szintre helyezik. Ezzel szemben Iránban a kádzsár-korral kezdődően egy eléggé markánsan nacionalista és klasszicista irányzat uralkodott el az irodalomban, amely nem kedvezett az indiai költők megítélésének. Mindazonáltal Riżā Qulī Hān Hidāyat, a kor jelentős irodalomtörténésze Husrawnak is szentelt pár oldalt két irodalmi antológiájában (*Riyāz al-ʿarīfīn* és a *Mağmaʿ al-fuṣaḥā*) – amelyeket, mint látni fogjuk, Kégl is felhasznált. Így, bár nem tartható valószínűnek, hogy Kégl az 1880-as iráni útja folyamán kapott volna kedvet Husrawhoz, anyagot viszont mindenképpen talált tanulmányához. Az általa felhasznált források között nagy számban találhatók ugyanis perzsa nyelvű életrajzi lexikonok és költészeti antológiák.

A továbbiakban először Kégl eredeti tanulmányát („Emīr Khosrev”) vetjük tüzetesebb vizsgálat alá, majd pedig röviden kitérünk a kivonatra.

## Husraw élete

Mivel Kégl fő célja Amīr Husraw költészetének bemutatása volt, a költő életrajzának ismertetéséhez a fellelhető szakirodalomra hagyatkozott. Fő

<sup>3</sup> A két cikk közötti további eltérésekről bővebben alább lesz szó.

<sup>4</sup> A perzsa irodalmat tárgyaló irodalomtörténeti művek egy része említi Husrawt valamilyen szinten; ld. pl. Ethé 1895–1904:244–45, 308 és Ouseley 1846:146–153.

forrásául – úgy tűnik – Ouseley *Biographical notices of Persian poets* c. műve (1846:146–153) és Garcin de Tassy hindi-urdu irodalomtörténete (1870–1871: 204–209) szolgált. Mivel mindkét szerző olyan perzsa *tazkirák*ból<sup>5</sup> merítette adatait, amelyek századokkal Ḥusraw után íródtak, az életrajzba bekerültek hagiografikus vonásokat mutató legendák, anekdoták, és történelmi anakronizmusok is. Ezeket persze Kégl átvette, amiért túlzottan nem lehet elítélni,<sup>6</sup> hiszen a nyugati orientalisták is ugyanebbe a hibába estek. Amint arra Sunil Sharma rámutatott Amīr Ḥusrawról szóló ismeretterjesztő könyvében, a mai történész sokkal jobb helyzetben van, hiszen a tudományos kutatás az utóbbi időkben sokkal megbízhatóbb adatokat szolgáltatott, mint ami a korábbi századokban a rendelkezésre állt (Sharma 2005:13). Az olyasféle legendák, miszerint Saʿdī, a nagy sirázi költő öregkorában elzarándokolt volna Multánba tiszteletét tenni az ifjú Ḥusrawnál (Kégl 1911b:575), valamint a Ḥusraw és a nagy indiai szúfi szent, a Čištī rendhez tartozó Nizām ad-dīn Awliyā kapcsolatáról szóló anekdoták (Kégl 1911b:576–578) Ḥusraw életrajzának szerves részét képezték, és képezik még ma is, legalábbis a köztudatban. Szintén a *tazkirák*ra mennek vissza, de kevésbé magyarázhatók az olyan hibák, mint például hogy Ḥusraw apósa „Toghlak sahnak” lett volna az udvari embere (Kégl 1911b:575).<sup>7</sup> Valójában Ḥusraw maga szolgált a Tuglaq szultánokat – Ğiyās ad-dīn (ur. 1320–1325) és Muḥammadot (ur. 1325–1351), apja és apósa viszont Iltutmiš szultánnak (ur. 1211–36) volt az udvari embere. Kéglnek az az állítása, hogy „Khoszrev élete elég simán folyt le” (Kégl 1911b:578), a történelmi tények és Ḥusraw életrajza ismeretében aligha vehető komolyan. Igaz, hogy udvari költőként költészetét már életében méltányolták és kellő jutalomban is részesült, de a viharos időket megélt, hét uralkodót szolgált

<sup>5</sup> Életrajzgyűjtemény és irodalmi antológia egyben, ahol minden egyes költő életrajzát egy válogatás követi a verseiből. Kégl közvetlenül is felhasználta a két szerző által idézett *tazkirák* közül Dawlatšāh *Tazkirat aš-šūʿarā* és Šīr Ḥān Lūdī *Mirʿāt al-ḥayāl* c. művét.

<sup>6</sup> Mindazonáltal Kégl tisztában kellett, hogy legyen a *tazkirák* megbízhatatlanságával, hiszen ő maga meglehetősen elítélően nyilatkozik róluk (Kégl 1892:597–599).

<sup>7</sup> Ld. pl. Lūdī 1831:65. Ezt a hibát megismétli aztán Riżā Qulī Ḥān Hidāyat, Kégl két másik fő forrásának, a *Mağmaʿ al-fuṣaḥān*nak és a *Riyāz al-ʿārifīn*nek a szerzője, valamint Ouseley és de Tassy. Ld. Hidāyat 1336-1340/1957-61:638, Hidāyat 1344/1965:102, Ouseley 1846:146, de Tassy 1870-71:204. Ouseley pár sorral lejjebb viszont helyesen sorolja fel az uralkodók neveit, akiket Ḥusraw szolgált, és összességében az életrajzi összefoglalója jobb, mint Kéglé.

költő maga is könnyen bevégezhetette volna életét, vagy legalábbis kegyvesztetté válhatott volna, amikor egy-egy patrónusát véres puccsok során tették el láb alól.

### Husraw művei

Amīr Husraw rendkívül termékeny szerző volt – életműve nagy részét perzsa nyelvű költészete teszi ki, de írt prózai műveket is, valamint „hindavi”, azaz a Delhi környéki hindi dialektusban írt verseket is tulajdonítanak neki. Perzsa nyelvű művei közül a *Hamsa* („Ötös”: öt *maṣnavī*, vagyis elbeszélő költemény gyűjteménye), amelyet Niẓāmī *Hamsájának* mintájára alkotott, hosszú évszázadokig kedvelt olvasmány volt Buharától Isztambulig. Líráját, amelyet négy verseskötetben gyűjtött össze (ezekhez járult egy ötödik, melyet a halála után állítottak össze) Saʿdīéhoz hasonló szépségűnek tekintették. Husraw történelmi tárgyú eposzai ugyanakkor a középkori India történelméhez szolgáltatnak értékes adatokat.

Husraw népszerűsége Indiában ma is töretlen, annak ellenére, hogy ma már nagyon kevesen képesek arra, hogy verseit eredetiben olvassák. Népszerűsége nem is annyira perzsa nyelvű műveinek, mint annak köszönhető, hogy őt tartják a sajátos indiai muszlim kultúra, valamint az urdu nyelvű irodalom megteremtőjének. Husraw, mint török származású apa és indiai anya gyermeke, indiai örökségét büszkén felvállalta. Saját bevallása szerint „hindavi” nyelven is verselt, azonban ami a neve alatt fennmaradt, az valójában századokkal későbbre datálható. Sok ilyen versét a népi hagyomány őrizte meg, míg számos misztikus témájú, arab, perzsa, hindi-urdu, valamint kevert nyelvű kompozíciója belekerült az indiai *qavvālī* (a szúfizmushoz kapcsolódó misztikus zene) repertoárjába. A hagyomány Husrawnak az indiai klasszikus zene fejlődésében is nagy szerepet tulajdonít. Műveiből annyi kétséggel bizonyítható, hogy járatos volt mind a perzsa, mind az indiai zenében, és feltételezhető, hogy kísérletezett a kettő ötvözésével is.

Perzsa nyelvű műveiben is lépten-nyomon megfigyelhető az indiai hatás – *maṣnavī*jaiban felhasznál indiai eredetű történeteket, lírájában fellelhetők az ind szerelmi lírából vett elemek, és a ami a legszembevetőbb, történelmi tárgyú *maṣnavī*jaiban hosszú leírásokat szentel India földjének, éghajlatának, növényzetének, népének, szokásainak. Meleg hangú sorai mellett negatívabb értékítéletekkel is találkozunk ugyan, de összességében az a benyomás, hogy

Ḥusraw nagy szeretettel viseltetett szülőföldje és elfogadással annak kultúrája és vallásai iránt.<sup>8</sup>

Ḥusraw népszerűségéhez költészetén kívül az is hozzájárult, hogy ő volt a jeles szúfi mester, Niẓām ad-dīn Awliyā kedvenc tanítványa. Mára mester és tanítvány neve végérvényesen összefonódott, és a Niẓām ad-dīn Awliyát övező egyetemes tisztelet Ḥusraw-ra is kiterjed. Tömegek zárandokolnak el a mindkettőjük sírját magába foglaló *Niẓām ad-dīn dargāh*ba tiszteletüket tenni, és hallgatják Ḥusraw kompozícióit a *qavvālī*-énekesek előadásában.

Kégl Ḥusraw hatalmas életművéből leginkább a perzsa nyelvű költészete érdekli, és sokkal kevésbé Ḥusraw indiai oldala. Három különböző műfajba tartozó költeményekből idéz szemelvényeket: elbeszélő költeményekből, amelyek a *Ḥamsa* részét képezik (főként a *Maṭlaʿ al-anvār* c. didaktikus-vallási témájú költeményből), a *Qirān as-saʿdayn* c. történelmi témájú epikus költeményből, valamint Ḥusraw lírájából (főként *gázalokból* és *rubāʿīkből* válogat, de néhány *qaṣīda* részlet is szerepel). A költemények bemutatásánál azt a módszert követi, amit Rūmī és Sanāʿī költészetéről írott tanulmányaiban is alkalmazott: a főszövegben csak a prózai fordítások szerepelnek, minimális összekötő szöveggel kísérve, a perzsa eredetit pedig a lábjegyzetben közli átírásban. Előbbi tanulmányaival ellentétben azonban itt hiányzik az irodalomtörténeti bevezető: Kégl az életrajz részeként csupán Ḥusraw műveinek egy részét méltatja röviden, majd minden átmenet nélkül rátér a versekre. Nem tudunk meg semmit a tárgyalt műfajok sajátosságairól; Kégl a szemelvényeket különösebb rendszer nélkül, sőt, az elbeszélő költemények esetében a szövegösszefüggésből kiragadva közli.

Például, a *Qirān as-saʿdayn* c. történelmi témájú elbeszélő költemény esetében Kégl csak annyit ír bevezetésként, hogy a költemény hősei „Nászirud-Dīn és Muʿizz ud-Dīn” (Kégl 1911b:583).<sup>9</sup> Valójában a mű tárgya Sulṭān Muʿizz ad-Dīn Kayqubād (ur. 1287–1290) és apja, Nāṣir ad-dīn Buġra Ḥān konfliktusa és ennek békés rendezése. Muʿizz ad-Dīn nagyapja, Balban halála után került Delhi trónjára, mire apja, az akkor Bengálban tartózkodó Buġra Ḥān is kikiáltotta magát szultánnak Nāṣir ad-dīn néven. A két szultán hadserege Avadh tartományban találkozott, de véres összetűzés helyett apa és fia végül kiegyezett. Történészek előszeretettel használják fel történeti forrásként a *Qirān as-saʿdayn*-t

<sup>8</sup> Bővebben ld. Sharma 2005:69–92.

<sup>9</sup> Kégl ennél egy kicsit több információt is megadhatott volna, hiszen Ouseley röviden összefoglalta a mű tartalmát. Ld. Ouseley 1846:150–151.

(és Husraw más, történelmi tárgyú műveit) – a mű egyik fő erénye Delhi, Avadh, Kayqubād szultán udvarának és a két szultán táborának szemléletes leírása.<sup>10</sup>

Ugyanakkor a *Qirān as-saʿdayn* sajátos *maṣnavī* abból a szempontból, hogy a cselekménybe Husraw több helyen *ġazalokat* sző be,<sup>11</sup> melyek, témájukat és hangulatukat tekintve szervesen kapcsolódnak ahhoz fejezethez, amelynek a végén állnak.<sup>12</sup> Kégl – egy leírásrészlet kivételével – csak ezekből a *ġazalokból* válogat (Kégl 1911b:604–608), és anélkül tárgyalja őket, hogy rámutatna a szövegösszefüggésre vagy a cselekményben való szerepükre. Például az a *ġazal*, amelyet Kégl úgy fordít, hogy „Oh Delhi és oh ti bálvány-szépségek, félrecsapott fővegbojtúak” („*Ej Dihlī vej butān szādeh...*”, helyesen „*Ej Dihlī o ej butān-i szādeh*”; Kégl 1911b:607<sup>13</sup>) Delhi, és azon belül is a Ḥawż-i Šamsī víztároló leírását követi (amelyből Kégl két oldallal feljebb közöl egy rövidke részletet, 1911b:605<sup>14</sup>). Bevezetesként pedig annyit ír, hogy „a Delhī székváros szépségeit így énekli meg” (Kégl 1911b:607). Valójában itt arról van szó, hogy „egy város szépségeinek efféle játékos leírása bevett módja volt a város, és végső soron annak urának a dicsőítésének”.<sup>15</sup>

A *Qirān as-saʿdayn* után Kégl a *Maṭlaʿ al-anvār* c. didaktikus-vallási témájú költeményből idéz részleteket. A *Maṭlaʿ al-anvār* a *Ḥamsa* első darabja, és Niẓāmīnak a *Maḥzan al-asrār* c. költeménye mintájára íródott. A hagyományos bevezető részeket (*munāġāt*, *naʿt*, *madḥ* és *šanā*, a költemény írásának oka stb.) leszámítva 20 fejezetből áll, amelyek mindegyikében egy erkölcsi-vallási

<sup>10</sup> A mű kivonatos angol fordítása megtalálható Elliot 1867–1877:524–533.

<sup>11</sup> *Ġazalok* beleszövése a *maṣnavī* cselekményébe egy viszonylag ritka költői fogás, de Husraw nem volt sem az első, sem az egyetlen perzsa költő, aki élt vele (ld. Dankoff 1984) viszont valószínűleg az első, aki ezt történelmi témájú *maṣnavī* esetében tette. Ismāʿīl Mērāṭhī viszont azon a véleményen van, hogy Husraw az ötletet a bradzs (hindi) költészetből merítette. Ld. Ismāʿīl Mērāṭhī 1921:79.

<sup>12</sup> Erről annyit ír, „hogy érdekesebbé tegye a művét...ghazeleket sző be az egyes énekek közé...”. Vö. Edward B. Cowell elemzésével, idézi Elliot 1867–1877:524.

<sup>13</sup> Amikor a metrumnak megfelelően a „*va*” kötőszó rövid vagy hosszú „*o*”-nak olvasandó, „*o*”-ként írom át. A hosszúságot nem jelölöm, minthogy más (főként szóvégi) hosszú magánhangzók esetében sem jelöljük, ha a metrumnak megfelelően rövidnek ejtendő.

<sup>14</sup> Kégl annyit jegyez meg a víztároló leírása kapcsán, hogy Husraw „igen szereti a pompás leírásokat, hol egymásra halmozza a keresetnél keresettebb hasonlatokat” (1911b:605).

<sup>15</sup> Sharma 2005:24. A fenti *ġazal* angol fordítása megtalálható a 23-24. oldalon.



alapelveiről értekezik a költő, egy anekdotával illusztrálva azt.<sup>16</sup> Kégl csupán az anekdotákból válogat, ugyanakkor ezeknek a műben való helyéről és szerepéről nem tudunk meg semmit. Pl. a „tejbe vizet keverő pásztor története” (Kégl 1911b:609–610) a 14. fejezetet illusztrálja, amelynek témája „az erényes ember becsületességének dicsérete és a becstelen alantasságának elítélése”,<sup>17</sup> a „fiút tévedésből meglövő király története” (Kégl 1911b:610–613) a 13. fejezetbe tartozik, amely az igazságos uralkodásra buzdító intelmeket tartalmaz.<sup>18</sup> A „szép nő példája, ... ki kitépi saját kezeivel szép szemeit, melyek megtetszettek a királynak, és elküldi neki azokat, hogy így megmeneküljön a gyalázattól” (Kégl 1911b:612–614) az utolsó fejezetet zárja, amely voltaképpen Ḥusrawnak a lányához, Mastūrához intézett intelme.<sup>19</sup> A Jézusról szóló történet (Kégl 1911b:614–615) a 16. fejezetet illusztrálja, amely az emberi erényekről szól.<sup>20</sup> Kégl azonban arra hozza példának, hogy Ḥusraw „nem éppen szerényen Jézushoz hasonlítja magát...mert ő neki is oly csodálatos életadó a lehelete.” Ḥusraw itt valójában a *ḥʿuṣ-dam* kifejezést használja, ami „kellemes leheletet”, és átvitt értelemben „kellemes beszédet” jelent, amivel a költő tulajdonképpen költészete szépségére és erejére utal.

Felmerül a kérdés: Ḥusraw hatalmas életművéből Kégl miért éppen ezeket a műveket ismertette? Milyen szempontok szerint válogatta a szemelvényeket?

Az első kérdésre a választ részben megtalálhatjuk Kégl hivatkozásaiban. A felhasznált művek tanulmányozásából az derül ki, hogy Ḥusraw költészetének bemutatásához Kégl a másodlagos forrásokból indult ki, azaz olyan antológiákból, amelyek Ḥusraw műveiből is tartalmaznak részleteket. Ezeket egészítette aztán ki az elsődleges forrásból vett szemelvényekkel, feltehetően anélkül, hogy a teljes műveket elolvasta volna. A *maṣnavīk* közül azért foglalkozott a *Maṭlaʿ*

<sup>16</sup> Ld. Aliev 1975:66–67.

<sup>17</sup> „Dar taḥṣīn-i diyānat-i šāʿin va nafrīn-i danāʿat-i ḥāʿin...” (a fejezetcímek általában több soron keresztül folytatódnak, a teljes címek közlésétől azonban itt eltekintünk). Amīr Ḥusraw 1975:254.

<sup>18</sup> „Andar andarz-i šāhān dar riʿāyat-i bī-panāhān va iʿānat-i dād-ḥʿāhān...” (Az uralkodóknak szóló tanácsokról a védtelenek feletti uralkodást és az igazságtételt folyamosan segítését illetően), Amīr Ḥusraw 1975:241.

<sup>19</sup> „Dar naṣīhat-i farzand-i Mastūra va sāʿir mastūrāt-i ḡavān va zāl...” (Intelem a lefátyolozott (Mastūra) gyermekhez és más ifjú és idős lefátyolozott nőkhez), Amīr Ḥusraw 1975:330.

<sup>20</sup> „Dar siyar-i sitūda-yi insān va sirr-i šinūda-yi īṣān...” (A dicséretes emberi tulajdonságokról és arról, ami az ember benső titkáról kiszűrődött), Amīr Ḥusraw 1975:280.

*al-anvār*ral és a *Qirān as-saʿdayn*nal, mert e két művet tárgyalja Āgā Aḥmad ʿAlī ibn Šuġāʿat ʿAlī a *Haft Āsmān* című művében (Aḥmad ʿAlī 1873:63–75). Aḥmad ʿAlī, egy iráni származású indiai tudós, aki az Asiatic Society of Bengal felkérésére több fontos perzsa mű kiadását készítette el, Nizāmī-kiadása mellé szándékozott megírni a perzsa *mašnavī* történetét. Amint H. Blochmann rámutat a könyv előszavában (Blochmann 1873:iv), Aḥmad ʿAlī a művet hét részre tervezte, a hét metrumnak megfelelően, amelyek a *mašnavīk* írására használatban voltak (innen a cím, „Haft Āsmān”, „Hét ég”). Azonban 1873-ban, az első rész befejezése után meghalt, így a *Haft Āsmān* befejezetlen maradt: csak az első „*āsmān*,” vagyis a *sarīʿ musaddas maṭvī mawqūf* metrumban (– □□ – | – □□ – | – □ – ||) írott *mašnavīk* ismertetését tartalmazza. Mivel Ḥusraw művei közül a *Maṭlaʿ al-anvār* és a *Qirān as-saʿdayn* íródott ebben a metrumban, ez a két mű kapott helyet az első „*āsmān*ban”. Kégl felhasználta Aḥmad ʿAlī művének a két *mašnavī*t ismertető részeit, azonban az életrajzi anekdotákból többet merített, mint a versszemelvényekből. A *Maṭlaʿ al-anvār* történeteit, amiket közöl és fordít, egy kivételével egy másik műből vette: Ḥusayn Āzād Tabrīzīnek a *Šubḥ-i ummīd* c. antológiájából (Ḥosain Āzād 1909). Ez a mű, a címevel (*Šubḥ-i ummīd va maṭlaʿ-ī ḥʿuršīd*, „A remény hajnala és a nap felkelte”) összhangban 10 „napsugárnak” (*partaw*) nevezett részből áll, amelyek mindegyike egy-egy erénynek van szentelve (alázatosság, őszinteség, elfogadás, elégedettség, megsemmisülés, törekvés, egyetértés, nagylelkűség, hit, szeretet), és mindegyik erényt (vagy ennek hiányát) különböző perzsa *mašnavī*ből vett részletek illusztrálnak. Kégl cikkében azonban a bevezető mondatok sem ezt a felosztást, sem Ḥusraw eredeti fejezetcímeit nem követik.

A Jézusról szóló történetet Kégl egyébként nem a *Šubḥ-i ummīd*ből vette, hanem egy pontosabban nem azonosított perzsa kéziratból (Kégl 1911b:615).<sup>21</sup> Talán ez a részlet a legalkalmasabb arra, hogy rámutassunk Kégl tanulmányában a közölt szövegrészlet és a fordítás közötti eltérésekre, amelyek a *ġazalok* esetében is oly sokszor előfordulnak, és amelyek oka nem annyira a szakmai felkészültség hiánya, mint amennyire a figyelmetlenség. Példának okául, az a vers, amit úgy fordít, hogy „Az ezen csodálkozó apostol kérdésére így felelt a Messiás”, teljes egészében kimaradt a lábjegyzetben közölt szövegből. Az általam használt kiadásban itt valójában két párvers található (Amīr Ḥusraw

<sup>21</sup> Ezzel ellentétben a *Maṭlaʿ al-anvār* egyik anekdotáját, amely a *Šubḥ-i ummīd*ban a „*futūva*” („lovagi erények”, de itt a tartalom alapján inkább a „nagylelkűség” szóval lehetne fordítani) címszó alatt szerepel (Ḥosain Āzād 1909:139–141), Kégl nem közli.

1975:291): „*Guft rafīqī ki nigūnī-t ċīst / pīš-i zabūn-gīr zabūnī-t ċīst // Zū ċū barūyat sitam afzūn buvad / tū suhan az luṭf kunī ċūn buvad*” // („Egy társa így szólt: mi végből cselekszed a fordítottját? Miért ez a gyengeség azzal szemben, aki téged gyengének vesz? Hogy van az, hogy te kedvesen szólsz hozzá, míg az ő részéről téged csak egyre több bánalom ér?”)<sup>22</sup>

Az ilyesfajta pontatlanságok mellett azonban nagyobb hiányosságok is előfordulnak az idézett *ġazal*okban, amelyek arra engednek következtetni, hogy Kégl nem volt eléggé tisztában a perzsa költészet műfajainak formai jellegzetességeivel. Az egyik, *Qirān as-saʿdayn*ből idézett *ġazal* (Kégl 1911b:606–607, lábjegyzet) esetében például nem veszi észre, hogy a szöveg az általa közölt utolsó párvers felénél félbeszakad. A szóban forgó *ġazal* (Kégl átírásában „Ej zindeġānī bakhs-i men...”, „Oh életadó nekem a te czukros rubintod beszéde...”) ugyanis egy ún. *musammat* *ġazal*, ahol nemcsak a 2. *miṣrāʿ*k végei rímelnek egymással, hanem mindegyik *miṣrāʿ* közepén található egy belső rím is, és az első párvers kivételével minden párversen belül a belső rímek, valamint az első *miṣrāʿ* vége rímelnek egymással.<sup>23</sup> A teljes *ġazal* rímképlete tehát (a belső rímekkel együtt) *abab cccb dddb* stb. Kézenfekvő megoldás az ilyen *ġazal* esetében a párverseket négy sorba tördelve átírni. Kégl is ezt tette, viszont azt nem vette észre, hogy az egyik párvers közepén hagyta abba a *ġazalt*. A „*kh'āhī nemek zen riṣrā / kh'āhī bikus dervīsrā*” („akár sőt hintesz a sebre, akár megölnöd te a szegényt”) ugyanis csak az első *miṣrāʿ*, ami így folytatódik: „*har ċūn ki dārī ḥ'ēš rā bar basta-am dar tār-i tū*” („Bárhogy tartod magad, megkötoztettem kötelékeddel”).<sup>24</sup> Az általam használt kiadásokban ezután még két párvers következik, amelyek közül a második Ḥusraw költői nevét tartalmazza, de ezeket Kégl nem idézi. Ez önmagában nem hiányosság, ugyanis bevett gyakorlat, hogy az antológiákban és *tazkirák*ban egy-egy *ġazal*ból csak azokat a

<sup>22</sup> Az általam használt kiadásban az utolsó párvers előtt még három párvers áll, amelyek a Kégl által közölt szövegben nem szerepelnek. Azt nem áll a módomban megállapítani, hogy a Kégl által használt kéziratban ezek benne voltak-e vagy sem.

<sup>23</sup> A *musammat* *ġazal* elég gyakran előfordul a perzsa költészetben, főként olyan *ġazal*ok esetében, amelyekben a verssorok hosszúk, a metrum pedig szimmetrikus, mint például ebben a *ġazal*ban, amelyben egy verssor 16 szótagból áll, a metrum pedig a teljesen szabályos *raġaz muṣamman sālim* (– – □ – | – – □ – | – – □ – | – – □ – |).

<sup>24</sup> Amīr Ḥusraw 1871a:22; Amīr Ḥusraw 1921:27–28. Egy másik szövegváltozat: „*har ċūn ki dānī ḥ'ēš rā bar basta-am dar bār-i tū*” (kb. „bárhogy látod jónak, én odaláncoltam magam, a színed előtt”); Amīr Ḥusraw 1976:50. Ez utóbbi kiadás Pīr Šams ad-dīn Gīlānī (Uch Sharīf) magángyűjteményében található egy, pontosabban nem azonosított, de az írás alapján késeinek tűnő kézirat fakszimile kiadása.

verssorokat idézi a szerző, amelyek neki tetszenek. Egy-egy párvers közepén azonban nem szokás abbahagyni a verset.<sup>25</sup> Ez a *ğazal* egyébként a *Qirān as-saʿdayn*ban az uralkodó dicsőítése után következik és ahhoz szervesen kapcsolódik, amint annak az utolsó sorai is mutatják.<sup>26</sup>

Talán sehol nem feltűnőbbek Kéglnek a verstanbeli hiányosságai, mint azoknál a versrészleteknél, amelyeket Riżā Qulī Ḥān Hidāyat két irodalmi antológiájából, a *Riyāz al-ʿarīfīn* és a *Mağmaʿ al-fuṣaḥā* c. művekből vesz át. Itt ugyanis lépten-nyomon összefüggő költeményként fordít olyan verssorokat, amelyeket teljesen eltérő metrum- és rímképletű, sőt esetenként eltérő műfajú versekből válogatott a szerző. Pl. a *Mağmaʿ al-fuṣaḥā*ból idézett versrészleteknél (Kégl 1911b:603, 2. lábjegyzet) az első négy sor („Ej zi tû merâ umîd bihbudî neh...” - helyesen „Ej az tû merâ umîd-i bihbûdî neh”) egy *rubāʿī*, a következő két sor egy *ğazal*ból való, amelynek a metruma *hazağ muşamman sālem* (□ – – – | □ – – – | □ – – – | □ – – – ||), míg az utolsó hat sor esetében a metrum *mużārīʿ muşamman aḥrab makfûf maḥzûf* (– – □ | – □ – □ | □ – – □ | – □ – ||), de valójában két különböző *ğazal*ból vett szemelvényekről van szó, ugyanis az első párvers az –*āb rā* rímben végződik, a másik két párvers viszont az –*and rā* rímben.<sup>27</sup> Mindezt Kégl egy összefüggő szerelmes versként fordítja, amelyet így vezet be: „Tudta, hogy nem lesz hű hozzá a választottja, de nem hitte, hogy olyan hamar bekövetkezik az elválás.” Valójában ez a *rubāʿī* témája, a *ğazalok* esetében pedig minden párvers témája más. Kégl ugyanezt a hibát követi el a *Riyāz al-ʿarīfīn*ből idézett versrészletek esetében is,<sup>28</sup> egy helyen pedig a

<sup>25</sup> Más *ğazalok* esetében az is előfordul, hogy különböző helyeken Kégl kifelejt egy-egy *mişrāʿ*t, vagy néhány szótagot a versből. Pl. Kégl 1911b:589 lábjegyzetben a 2. sor után hiányzik a 2. *mişrāʿ*, ami a fordításban viszont szerepel. Két sorral lejjebb hiányzik egy párvers, amit viszont lefordít. A hiányzó szótagok, vagy *izāfák* esetében a verssort skandálva azonnal feltűnik a hiány.

<sup>26</sup> „...Bād mudām ān kaf-i daryā-niṣān / z-abr-i karam bar sar-i mā dur-fiṣān // gaşt gah-i baḥşî-i durr-i şamîn / har ġazalam ḥāşa-yi tû ḥāşa in /” (Záporozzék mindig a Te tenger-tulajdonságú kezéd / a bőkezűség fellegeből gyöngyöket a fejünkre // Az igazgyöngy adományozásakor / minden ġazalom a Te számodra lett különlegesség, különösen ez: [itt következik a szóban forgó ġazal]). Amīr Ḥusraw 1921:27.

<sup>27</sup> A *Mağmaʿ al-fuṣaḥā*ban ezek a részletek egymás után következnek, emiatt gondolhatta Kégl, hogy egyazon versbe tartoznak. Ld. Hidāyat 1336–1340/1957–61:640.

<sup>28</sup> Pl. Kégl 1911b:600, 2. és 4. lábjegyzet, ahol mindegyik esetben két különálló párversről van szó. Az 1. lábjegyzetben közölt verssorok egyazon *ğazal*ból származnak, azonban az 1. párvers végén „kheberî” helyett helyesen „kheberem”-nek kellene állni (Kégl átírásában). Vö. Hidāyat 1344/1965:104.

fordítottját: egy *qaṣīda* részlet utolsó párversét külön idézi és fordítja,<sup>29</sup> pedig ez esetben a verssorok témája még össze is függ.

Ezeknek a Riżā Qulī Ḥān Hidāyat két irodalmi antológiájából átvett részleteknek, valamint Dawlatšāh *taḡkirájából* idézett két párversnek a kivételével elmondható, hogy Kégl a többi lírai szemelvényt elsődleges forrásból, egy Ḥusraw líráját tartalmazó gyűjteményből válogatta (Amīr Ḥusraw 1871b).<sup>30</sup> A válogatás szempontjairól ez esetben sem tudunk meg semmit, a forrás vizsgálatából annyi viszont kiderül, hogy Kégl a kötet végével, a *rubāʿī*-gyűjteménnyel kezdte (Amīr Ḥusraw 1871b:458–466), amely a fejezetcím ellenére magába foglal más műfajokból vett rövid, pársoros részleteket is.<sup>31</sup> Meglehetősen nagy számban közöl verseket innen, amelynek az oka nyilván a *rubāʿī* népszerűsége és könnyebb fordíthatósága.<sup>32</sup> A *rubāʿī*-válogatás (Kégl 1911b:584–587, valamint 599) közé ékeli aztán be a *ġazal* szemelvényeket (Kégl 1911b:587–598), amelyeket szintén különösebb rendszer nélkül válogat, helyenként a vers teljes szövegét idézve, helyenként viszont csak egy részletet. Pl. Ḥusraw egyik híres, indiai hatásokat mutató *ġazal*jából, amely a költő első dívánja (*Tuḥfat aṣ-ṣiġar*) legelején áll, Kégl csak a nyitó párverset közli: „*Ābr mī bâred ve men mīsevem ez jâr dsudâ / Csûn kunem dil hecsenîn rûz zi dildâr dsudâ*” („Esik az eső, és eltávozik tőlem a kedvesem. Ilyen időben hogyan szakítsam én el szívemet a szeretőmtől?” Kégl 1911b:590).<sup>33</sup>

Kégl a versrészleteket igyekszik szó szerinti pontossággal fordítani, bár helyenként összevon vagy kihagy sorokat. Kora orientalistáihoz hasonlóan

<sup>29</sup> A „Râszt revrâ pîr-i reh kun...” („Az egyenes úton járót tedd meg öregedde, még ha nő is az...”) kezdetű *qaṣīdáról* van szó (Kégl 1911b:601, 1. lábjegyzet); a Hidāyat által közölt részlet utolsó sorát („Kâr îndsâ kun...”, „Itt cselekedjél, dolgozzál, mert elég bajod lesz a feltámadáskor...”) Kégl külön közli (Kégl 1911b:602, 2. lábjegyzet). A *Riyâz al-ʿarīfin*ben egyébként a kettő között még három párvers szerepel (Hidāyat 1344/1965: 104). Vö. A *Maġmaʿ al-fuṣaḥāval* (Hidāyat 1336–1340/1957–1961:238), ahol ebből a *qaṣīdából* egy hosszabb részlet szerepel.

<sup>30</sup> Ez a kötet a címe („Kulliyât”, „összegyűjtött művek”) ellenére csupán válogatás Ḥusraw négy verseskötetéből.

<sup>31</sup> Óhatatlanul Kégl *rubāʿī*jai közé bekerült néhány olyan négysoros részlet is, amely nem *rubāʿī* (pl. Kégl 1911b:586, 2. és 3. lábjegyzet, Kégl 1911b:587, 1. és 2. lábjegyzet).

<sup>32</sup> Fitzgerald szabadelvű angol fordítását (Omar Khayyam 1859) követően a *rubāʿī* páratlan népszerűsége tett szert a nyugati világban, ami az orientalisták érdeklődésére is rányomta bélyegét.

<sup>33</sup> Helyesen: „*Ābr mī bâred o men...*” Vö. Kégl 1911b:590, 3. lábjegyzet. A teljes *ġazal* fordításához és elemzéséhez ld. Sharma 2005:41–42.

Husraw líráját az európai lírából próbálja megérteni, feltételezve, hogy a perzsa költő is a saját érzelmeinek, gondolatainak és tapasztalatainak ad kifejezést verseiben. A verseket ebben a szellemben vezeti be, például: „Ha imádottja tudná, milyen búbanat terhe nehezedik a költő lelkére, megkönyörülne rajta” (Kégl 1911b:589), „A szerelem veleszületett tulajdonsága Khoszrev-nek” (Kégl 1911b:596), „A kedvese felől lengő szél nagy szerepet játszik Khoszrevnél” (Kégl 1911b:594). Valójában a *gázal* egy fiktív szerelmi szituációt ír le, ahol a kedves kegyetlensége és hűtlensége, valamint a szerelmes szenvedése a végletekig el van túlozva. A *gázal*ban fel-felbukkanó többi szereplő is ezt a szerelmi alapállást hivatott aláfesteni – például a szellő, amely elhozza a kedves illatát a magányos szerelmesnek, ha már a kedves maga nem méltatja figyelemre.

Sok más fordítóhoz hasonlóan Kégl is küzd a kedves nemének kérdésével. A *gázal*ban ugyanis a konvenció szerint a kedves neme általában szándékosan kétértelmű marad: időként feminin, időként viszont határozottan maszkulin vonásokat mutat. Ugyanakkor a *gázal*beli kedves mögött nem kell konkrét személyiséget keresni: a kedves szinte minden esetben egy erősen stilizált, absztrahált, idealizált lény, aki rangban magasan a költő felett áll, és aki ezáltal éppúgy értelmezhető a megközelíthetetlen evilági kedvesnek, mint az elérhetetlen isteni személynek. Van, amikor viszont elég nehéz lenne bármiféle misztikus értelmet felfedezni az ilyesfajta leírások mögött – Kégl több helyen kénytelen rámutatni, hogy Husraw *gázal*jaiban a kedves voltaképpen egy fiatal fiú,<sup>34</sup> de helyesen feltételezi, hogy itt irodalmi konvencióról van szó: „Valószínűleg csak az akkori irodalmi ízlésnek hódolva magasztalja fiú-kedvesének bájait” (Kégl 1911b:594). Sajnos Kégl ilyesfajta észrevételei a csírájukban maradnak, nem vizsgálja meg a kérdést részletesebben, pedig egy kimerítőbb, összehasonlító irodalomtörténeti értékelés sokat segített volna az olvasónak Husraw versei befogadásában. Ugyanis a perzsa irodalom minden műfajára, de a *gázal*ra fokozottan igaz, hogy a konvenció ismeretének hiányában a modern európai olvasó elég nehezen képes értelmezni azt.<sup>35</sup> Nem véletlen, hogy a perzsa *gázal*költők közül egyedül

<sup>34</sup> Pl. egy *rubāʿī*, ahol a kedves pelyhedző szakálláról van szó, így vezet be: „Nagyon is luti szellemben mindenről lemond, csak a szép fiúkról nem” (Kégl 1911b:584), egy *gázal*t pedig így: „Kéri fiú-ideálját, hogy ne hagyja őt el s ne menjen vadászni” (Kégl 1911b:598).

<sup>35</sup> A *gázal* fordíthatóságának kérdéséhez ld. Davis 2004.

Ḥāfiẓnak sikerült nagyobb, bár Ḥayyāméhoz nem hasonlítható népszerűségre szert tennie a perzsa irodalomból való fordításnak ebben a korai időszakában.<sup>36</sup>

Végezetül néhány szó Kégl másik Ḥusrawról szóló cikkéről („Khoszrev, India legnagyobb perzsa költője”), ami ugyan egy kivonat Kégl előadásából, de előbb jelent meg nyomtatásban (1910. november), mint az előadás teljes szövege (1911). Valójában ennek átdolgozott változatáról van itt szó, ugyanis Kégl – feltehetően az előadását illető kritikai észrevételek hatására – néhány szerkezeti és stiláris változtatást végrehajtott a szövegben. Azonkívül, hogy versfordításai némelyikén kicsit csiszolt, magyarosított, mondanivalóját sikerült koherensebbé tennie azzal, hogy Ḥusraw költészetének tárgyalását a *Maṭlaʿ al-anvār*al kezdte, majd ezt követően tért rá a lírai költemények ismertetésére. Ebben a cikkében Kégl a verseket valamivel több kritikai észrevétellel kíséri, mint az előadásában, de továbbra is következetlen. Például, míg az előadásában viszonylag pozitívan értékeli Ḥusraw líráját (Kégl 1911b:579), itt a bevezetőben általánosságban elítéli („Szerelmi lyrája ömlengő, ékes, csupa szóvirág, de helylyel-közzel valóban bájos ghazelei közt akad utólérhetetlenül bájos is”; Kégl 1910:557). Ḥusrawnak a szúfi szellemben írt, a „mennyei szerelmet” megéneklő verseit „transzcendentális szépségűnek” és a „perzsa költészet legszebb virágának” nevezi (Kégl 1910:560).<sup>37</sup> Az idézett versrészletek viszont nem feltétlen értelmezendők misztikusan, arról nem is beszélve, hogy összefüggő verseknek fordít különálló részleteket,<sup>38</sup> másokat pedig kiragad az összefüggésből.<sup>39</sup> Kégl egyébként ezt a cikkét a szúfi költészetéről, valamint a szúfizmust ért és az általa gyakorolt hatásról való rövid, a korban divatos szellemű eszmefuttatással fejezi be (Kégl 1910:561–562).<sup>40</sup> Az előadáshoz képest eltérés az is, hogy Kégl valamivel több figyelmet szentel Ḥusraw „hindusztáni” nyelvű költészetének, és fordításban közli a Ḥusrawnak tulajdonított híres „makaróni”-*ğazalt*, mint azon

<sup>36</sup> Fitzgerald fordításához hasonlóan ebben is egy szabadabb elvű, népszerű műfordítás (Ḥāfiẓ 1897) játszott közre.

<sup>37</sup> Itt Kégl megfogalmazásából és mondatszerkesztéséből nem lehet teljes biztonsággal megállapítani, hogy ezen megjegyzéseit Ḥusraw szúfi költészetére érti-e, vagy pedig a perzsa szúfi költészetre általában.

<sup>38</sup> Vö. pl. Kégl 1911b:600, 2. lábjegyzet, valamint ld. fentebb, a *Mağmaʿ al-fuṣṣahā*ból és a *Riyāz al-ʿarīfīn*ből idézett versrészletek elemzését.

<sup>39</sup> Ld. Kégl első példáját Ḥusraw szúfi költészetére (Kégl 1910:560; vö. Kégl 1911b:602, 3. lábjegyzet), amely valójában egy részlet az *Āʿīna-yi Iskandarī c. maṣnavī*ből, és témája a „megsemmisülés”, illetve pontosabban az elmúlás.

<sup>40</sup> Vö. Kégl 1904:491–494, ahol hasonló szellemben tárgyalja a szúfizmust.

*ġazalok* egyikét, amelyekből „népdal lett ... s éneklük széltében hosszában Hindosztánnak,” vagy legalábbis „a zenának csendes titoktartó falai között” (Kégl 1910:558).<sup>41</sup>

Kégl tanulmánya legfőbb erősségének az idézett versek nagy száma és a prózai fordítások meglehetősen pontossága tekinthető. Ugyanakkor a mai olvasó azt kívánná, hogy a különösebb rendszer nélkül összeválogatott szemelvénygyűjtemény helyett bár inkább egy mérvadóbb ízelítőt kapott volna Husraw életművéből. Kégl mentségére lehet felhozni, hogy a költő életművének terjedelme megnehezíti a válogatást, különösen, ha ő az első, vagy az első egyike, aki ezt megkísérli. Megtehetette volna azonban, hogy a három kategóriából – lírai költemények, elbeszélő költemények, és történelmi témájú elbeszélő költemények – való ollózás helyett mindössze egyet mutat be alaposabban. Tanulmányából kitűnik, hogy a történelmi tárgyú elbeszélő költeménnyel nem tudott mit kezdeni – csak a lírai betéteket tárgyalta, amire különösebb szükség nem volt, hiszen már bőségesen válogatott Husraw *ġazaljaiból* és *rubāʿijaiból*. Husraw *rubāʿija*i ugyan nem sorolhatók a műfaj vagy Husraw verseinek legreprezentatívabb példái közé, de ha már Kégl úgy döntött, hogy bemutat belőlük, a „Dzselāl ed-dīn Rumī négysoros versei” c. tanulmány (Kégl 1907) szerzőjétől elvárható lett volna, hogy valamiféle kontextusba helyezze őket.

Husraw a hírnevét leginkább *Hamsájának* köszönheti. Kégl tisztában volt azzal, hogy bár e mű Nizāmī *Hamsájának* imitációjaként született, önmagában is jelentős (Kégl 1911b:579–580, 582). Bemutathatott volna egyet a *Hamsa* öt *maṣnavija* közül: a *Maṭlaʿ al-anvār* például, mint etikai-vallási témájú költemény, a „Szenáji s a perzsa vallásos költészet” c. tanulmány (Kégl 1904) szerzőjének érdeklődésére tarthatott volna számot azon túl is, hogy anekdotákat idéz belőle. A másik kézenfekvő választás az *Āʿīna-yi Iskandarī* lehetett volna,<sup>42</sup>

<sup>41</sup> A „Zi ḥāl-i miskīn makun taġāful” kezdetű *ġazal*ról van szó, amelyben a 2. *miṣrāʿ* (egyes sorokban mindkét *miṣrāʿ* fele) egy, a bradzshoz közeli korai hindi dialektusban íródott, míg az 1. *miṣrāʿ* perzsául. Kégl azonban ezt nem tartja fontosnak közölni – csupán a versfordítást veszi át de Tassy életrajzi lexikonjából. Vö. „Voici de cet homme célèbre la traduction d'un ġazal qui est devenu dans l'Inde un chant populaire. Ce qu'il offre de particulier dans l'original, c'est que le premier hémistiche de chaque vers est en persan et le second en hindoustani. Ce chant, ainsi qu'on peut le penser, retentit souvent dans les zanānas” (De Tassy 1870–1871:206–207).

<sup>42</sup> A cikkben több részlet szerepel ebből a műből, de Kégl (1911b:616) az egyiknél tünteti fel a forrást, a többinél (Kégl 1911b:600–602) nem ismeri fel, minthogy a *Riyāz al-ʿārifin*ben sem volt megadva.



hiszen annak prototípusával, Nizāmī *Iskandarnāmájával* és az alapjául szolgáló Nagy Sándor-legendával Kégl előtt már többen foglalkoztak.<sup>43</sup> Ha Ḥusrawról nem is állt Kégl rendelkezésére színvonalas tanulmány, a Nizāmīval foglalkozó munkák megfelelő kiindulópontot nyújthattak volna egy igényes tanulmányhoz.<sup>44</sup>

Kégl tanulmányát értékelve, összességében elmondható, hogy legfőbb erénye úttörő mivoltából fakad. Bár Amīr Ḥusraw a perzsa irodalom legjelentősebb személyiségei köré tartozik, ha neve nem is, de költészete Kégl korában meglehetősen ismeretlen volt az európai orientalisztikában – sőt, a mai napig sem kapta meg a neki járó figyelmet.<sup>45</sup> Kégl érdeme, hogy felismerve Ḥusraw jelentőségét vállalta, hogy a hozzáférhető anyag alapján bemutassa költészetét a magyar tudományos közönségnek. Korábbi munkáihoz hasonlóan itt is tanúságot tett a nyugati és a perzsa nyelvű szakirodalomban való rendkívüli jártasságáról és forrásismeretéről. Ugyanakkor hiányosságként róható fel, hogy tanulmánya jórészt a források közlésére és fordítására korlátozódik – kevés a kritikai észrevétel, az értékelés, az irodalmi háttérrel való összevetés. Minthogy az ilyesfajta tudományos módszer nem állta ki az idők próbáját, Kégl tanulmánya ma már főként csak tudománytörténeti szempontból érdekes. Mindazonáltal Kégl elévülhetetlen érdemének tekinthető, hogy megismertette a magyar tudomány következő generációit Amīr Ḥusraw nevével és költészetével, és ezen keresztül az indiai perzsa irodalommal.

<sup>43</sup> Kégl is ismerhette a pesti hebraista Bacher művét (Bacher 1871; angol fordítása: Robinson 1883:105-238), valamint Ethé tanulmányát Nizāmī művéről (Ethé 1871). A mű első részének, a *Šarafnāmának* az angol fordítása pedig 1881-ben jelent meg Wilberforce Clarke tollából (Nizāmī 1881).

<sup>44</sup> A *Ḥamsa* másik három művének (*Šīrīn va Ḥusraw*, *Mağnūn va Laylā*, *Hašt Bihišt*) alapjául szolgáló Nizāmī-művek (*Ḥusraw va Šīrīn*, *Laylā va Mağnūn*, valamint a *Haft Paykar*) sem voltak már ekkor ismeretlenek az európai orientalisztikában. Ld. Nizāmī 1809, 1836, Erdmann 1844.

<sup>45</sup> Ḥusrawval főként indiai szerzők foglalkoztak; a nyugati tudományos körökben az utóbbi években kezdett megélni az érdeklődés az indiai perzsa irodalom iránt. A Ḥusrawról szóló tanulmányok felsorolásától itt helyhiány miatt eltekintünk, de az érdeklődő megtalálhatja egy részüket Sharma könyvében (2005:133–136) és a filmrendező Yousuf Saeed Ḥusrawnak szentelt weboldalán (<http://www.ektaramusic.com/ak/>).

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Aḥmad °Alī ibn Šuġā°at °Alī. 1873. *The Haft Ásmán, or, History of the Masnawí of the Persians*. By the late Maulawí Ághá Ahmad °Alí. Calcutta: Printed by G. H. Rouse.
- Aliev, Ghazanfar Yu. 1975. Amir Khusrau Dihlawi and his „Khamisa”. *Maṭla° al-anvār*. By Amīr Ḥusraw Dihlavī, 58–73. Muskū: Šu°ba-ye Adabīyāt-i Ḥāvar.
- Amīr Ḥusraw Dihlavī. 1871a. *Qirān as-sa°dayn*. Lakhna°ū: Naval Kišor.
- \_\_\_\_\_. 1871b. *Kullīyāt-i °Anāšir-i Davāvīn-i Ḥusraw*. Lakhna°ū/Kānpūr: Naval Kišor.
- \_\_\_\_\_. 1921. *Qirān as-sa°dayn*. ed. Ismā°il Mēraṭhī. °Alīgarḥ: Maṭba°-i Inšīṭiyūṭ [külön lapszámozás].
- \_\_\_\_\_. 1975. *Maṭla° al-anvār*. Bā tašḥīḥ va muqaddama-yi Ṭāhir Aḥmad Ūġlī Muḥarramuf. Muskū: Šu°ba-yi Adabīyāt-i Ḥāvar.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Qirān as-sa°dayn*. Pīšguftār Aḥmad Ḥasan Dānī. Islāmābād: Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsī-i Īrān va Pākistān.
- Bacher, Wilhelm. 1871. Nizāmī's Leben und Werke und der zweite Theil des Nizāmischen Alexanderbuches. Mit persischen Texten als Anhang. Beiträge zur Geschichte der persischen Literatur und der Alexandersage. Göttingen: Dieterichsche Univ.-Buchdruckerei.
- Blochmann, H. 1873. Biographical Notice of the Author. The Haft Ásmán, or, History of the Masnawí of the Persians. By Aḥmad °Alī ibn Šuġā°at °Alī, iii–iv. Calcutta: Printed by G. H. Rouse.
- Dankoff, Robert. 1984. „The Lyric in the Romance: the Use of ghazals in Persian and Turkish Maṣnavīs.” *Journal of Near Eastern Studies* 43.1.9–25.
- Dawlatšāh Samarqandī. 1901. Tadhkiratu °sh-Shu°ará ("Memoirs of the poets") of Dawlatsháh bin °Alá°u °d-Dawla Bakhtisháh al-Gházi of Samarqand. Edited in the original Persian with prefaces and indices, by Edward G. Browne. London: Luzac.
- Davis, Dick. 2004. „On Not Translating Hafez.” *New England Review* 25.1–2. 310–318.
- Elliot, H. M. 1867–1877. *The History of India, as Told by its Own Historians*. Vol. 3 (*The Muhammadan Period*). London: Trübner and Co.
- Erdmann, Franz von. 1844. *Behramgur und die Russische Fürstentochter*. Kasan [Kazan]: Trübner and Co.

- Ethé, Hermann. 1871. „Alexanders Zug zum Lebensquell im Lande der Finsterniss; eine Episode aus Nizâmîs Iskendernâme, übersetzt, commentirt und besonders seinem mystischen Inhalt nach genauer beleuchtet.” *Sitzungsberichte der Philosophisch-Philologischen und Historischen Classe der K.B. Akademie der Wissenschaften zu München*. 343–405.
- \_\_\_\_\_. 1895–1904. „Neupersische Litteratur.” *Grundriss der iranischen Philologie*. Hrsg. von Wilhelm Geiger und Ernst Kuhn. 2. Band (*Litteratur, Geschichte und Kultur*), 212–368. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- Ḥāfeẓ. 1897. *Poems from the Divan of Hafiz*. Trans. Gertrude L. Bell. London: Heinemann.
- Hidāyat, Rizā Qulī Ḥān. 1336–1340/1957–61. *Mağma<sup>c</sup> al-fuṣaḥā*. Ba-kūšiš-i Maẓāhir Muṣaffā. Vol. 2. Tehrān: Mu’assasa-yi Maṭbū’āt-i Amīr Kabīr.
- \_\_\_\_\_. 1344/1965. *Tazkira-yi Riyāz al-‘arīfīn*. Ba-kūšiš-i Mihr ‘Alī Gurgānī. Tehrān: Kitābforūš-i Maḥmūdī.
- Ḥusayn Āzād Tabrīzī. 1909. *L’aube de l’espérance; ou, Sobh-é ommīd. Choix de poésies tirées des meilleurs auteurs persans* coordonnées et traduites pour la première fois en français avec une introd. et des notes par Hocéÿne-Āzād. Vol. 2. Leyden: E.J. Brill.
- Ismā‘īl Mērāṭhī. 1921. *Moqaddama. Qirān as-sa’dāyn*. By Amīr Ḥusraw Dihlavī. ‘Alīgarḥ: Maṭba‘-i Instīṭyūt [külön lapszámozás].
- Kégl, Sándor. 1892. „Tanulmányok az újabbkori perzsa irodalom történetéből.” *Értekezések a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Széptudományi osztálya köréből* 15.11.577-762.
- \_\_\_\_\_. 1894. „Amánat és a hindusztáni dráma.” *Egyetemes Philologiai Közlöny* 18.38-42.
- \_\_\_\_\_. 1899. „A perzsa népdal.” *Értekezések a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Széptudományi osztálya köréből* 17.3.112-155.
- \_\_\_\_\_. 1904. „Szenáji és a perzsa vallásos költészet.” *Értekezések a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Széptudományi osztálya köréből* 18.9.491-663.
- \_\_\_\_\_. 1907. „Dselâled-Dîn Rumî négysoros versei.” *Értekezések a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Széptudományi osztálya köréből* 19.10.563-634.
- \_\_\_\_\_. 1909. „Hindusztáni tanulmányok.” *Akadémiai Értesítő* 20.234-235: 361-372.

- \_\_\_\_\_. 1910. „Khoszrev, India legnagyobb perzsa költője.” *Akadémiai Értesítő* 21.251.552-562.
- \_\_\_\_\_. 1911a. „Bhagavadgitâ.” *Értekezések a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Széptudományi osztálya köréből* 21.10.246-279.
- \_\_\_\_\_. 1911b. „Emîr Khoszrev.” *Értekezések a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Széptudományi osztálya köréből* 21.10.575-616.
- \_\_\_\_\_. 1911c. „Hâli, ein Dichter des indischen Islam.” *Jung Ungarn* 1.64-71.
- Lūdī, Šīr Hān. 1831. *Mir'āt al-ḥayāl*. Calcutta.
- Nizāmī Gangāvī. 1809. *Schirin ein Persisches Romantisches Gedicht nach Morgen-landischen Quellen*. Trans. Joseph Hammer-Purgstall. Leipzig, G. Fleischer der Jüngere.
- \_\_\_\_\_. 1836. *Lailī and Majnūn; a Poem from the Original Persian of Nizami*. Transl. James Atkinson. London.
- \_\_\_\_\_. 1881. *The Sikandar Nāma'e Barā, or, Book of Alexander the Great, Written A.D. 1200, by Abū Muhammad bin Yusuf bin Mu'ayyid-i-Nizāmu-'d-Dīn, Translated for the First Time out of the Persian into Prose, with Critical and Explanatory Remarks, with an Introductory Preface, and with a Life of the Author, Collected from Various Persian Sources, by Captain H. Wilberforce Clarke*. London: W. H. Allen.
- Omar Khayyām. 1859. *The Rubāiyyāt of Omar Khayyām, the Astronomer-Poet of Persia*. Transl. Edward FitzGerald. London: B. Quaritch.
- Ouseley, Gore. 1846. *Biographical Notices of Persian Poets*. London: Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland.
- Robinson, Samuel. 1883. *Persian poetry for English readers: Being Specimens of Six of the Greatest Classical Poets of Persia: Ferdusī, Nizāmī, Sādi, Jelāl-ad-Dīn Rūmī, Hāfiz, and Jāmī, with Biographical Notices and Notes*. Glasgow: M'Laren & Son, Printers, Printed for private circulation.
- Saeed, Yousuf. „Amir Khusrau Website: A platform dedicated to peace and cultural pluralism in South Asia.” Ektara. Web. 2010. 09. 01. <<http://www.ektaramusic.com/ak/>>
- Sharma, Sunil. 2005. *Amir Khusraw: the Poet of Sufis and Sultans*. Oxford: Oneworld.
- de Tassy, Garcin. 1870-71. *Histoire de la littérature hindouie et hindoustani*. Paris: A. Labitte. 2. éd., rev., cor., et considérablement augm. Vol. 2.

# SZELIM SZULTÁN PERZSA ĞAZALJAI I. AZ ELSŐ MEGKÖZELÍTÉS

Péri Benedek

Turkológus, PhD  
ELTE Török Filológiai Tanszék  
peribenedek@gmail.com

معنی نیک بود شاهد پاکیزه بدن  
که به هر چند در او جامه دگرگون پوشند  
کسوت عار بود باز پسین خلعت او  
گر نه در خویش از افزون پوشند  
هنر است آنکه کهن خرقة پشمین از برش  
بدر آرند و در او اطلس و اکسون پوشند<sup>1</sup>

Kégl Sándor *Szelim szultán mint perzsa költő* című írása 1910-ben jelent meg (Kégl 1910), néhány évvel azután, hogy a német iranista, Paul Horn több kézirat alapján 1904-ben kiadta a Selīm néven *ġazal*jait jegyző I. Szelim szultán (1512-1520) perzsa versgyűjteményét, majd két évvel később egy cikket is szentelt az oszmán uralkodó perzsa nyelvű költészetének (Horn 1906). Horn tanulmányában ismerteti a kiadás körülményeit, a kiadás alapjául szolgáló kéziratokat, s egy-egy jellegzetesség bemutatásával megkísérel átfogó képet adni a szultán költői kvalitásáról, versei értékéről. A teljesség igénye nélkül megvizsgálja a Selīm által használt retorikai eszközöket és felsorolja azokat a perzsa nyelvű klasszikus költőket, akik szerint hatottak az uralkodó költészetére. I. Szelimről, mint költőről Hornnak koránt sincs jó véleménye. Epigonnak tartja, aki semmi újat

---

<sup>1</sup> “A szép gondolat tiszta testű szépség,  
Kit folyton folyvást más és más ruhába öltöztetnek,  
Ám szégyellnivaló ruha lesz új köntöse,  
Ha az nem emeli ki jobban szépségét.  
Jóravaló ember az, ki régi gyapjú csuháját válláról,  
Leveszi, s selyembe, brokátba öltözteti.” (Ģāmī 1846: 99)

nem talált ki, csak a régebbi költők, elsősorban Ġāmī (1414–1492), Hāfiz (1325–1392) és Horn meggyőződése szerint Amīr Šāhī (megh. 1453) ötleteit, megoldásait másolta (Horn 1906:104–107).

Kégl a fent említett tanulmányban szinte szóról szóra megismételi Horn véleményét, I. Szelimet ő sem tartja eredeti gondolkodású, önálló alkotónak (Kégl 1910:191, 192). Írása nagy vonalakban Horn cikkére támaszkodik, de irodalomtörténeti megállapításait még kiegészíti a történeti háttér ismertetésével. Meglepő és ugyanakkor sajnálatos módon tanulmányának ebben a részében meglehetősen zűrzavar uralkodik. A szerző a költő szultánt hol I. Szülejmán, hol II. Bajezid fiának mondja (Kégl 1910:185, 188). Való igaz, hogy Nagy Szülejmánnak is volt egy Szelim nevű fia – aki II. Szelimként lett oszmán uralkodó (1566–1574) –, s ő is Selīm vagy Selīmī néven írt verseket, ám az ő költeményei javarészt törökül íródtak. A Kégl által is vizsgált versgyűjtemény azonban teljesen bizonyosan I. Szelimtől származik, ezt már Horn is egyértelművé tette. Fogyatékoságai ellenére Kégl Sándor írása mégis fontos munka, mert egy olyan lehetséges kutatási témára irányítja rá a magyar tudományos közvélemény figyelmét, mely ígéretes volta ellenére eddig sem Törökországban, sem a nyugati világban nem kapta meg azt a törődést, melyet mindenképpen megérdemelt volna.

Bár Horn szerint I. Szelim perzsa nyelvű versei az Oszmán Birodalomban még a 19. század végén is meglehetősen népszerűségnek örvendtek – ezt jól jelzi az Isztambulban 1890-ben megjelent *Barika* című „best of Selīm” válogatás (Şeyh Vasfī 1890) –, a török irodalomtörténet ennek ellenére a mai napig nem kezelte értékén őket. Elsőként Ali Emîrî foglalkozott röviden Selīm költészetével egy 1916-ban közzétett tanulmányában (Emîrî 1334/1916), ám ezt követően csak Ahmet Kartal szentelt néhány sornyi figyelmet a szultánnak, mint költőnek egy 2008-ban megjelent, a perzsa-török irodalmi kölcsönhatásokat vizsgáló cikkgyűjteményében (Kartal 2008). A perzsául nem tudó török olvasók kedvéért a verseket Ali Nihat Tarlan 1945-ben törökre fordította ugyan, de olyan monográfia vagy legalább hosszabb lélegzetű tanulmány, mely a szultán költészetét minden részletre kiterjedő alapossggal feldolgozná mind a mai napig nem jelent meg. Pedig már önmagában az a tény, hogy egy Irán ellen hadat viselő oszmán szultán a verseit szinte kizárólag perzsául írta, izgalmas történeti, irodalomtörténeti kérdések egész sorát veti fel.

A terjedelmi korlátok szorításában természetesen jelen rövid írás nem vállalkozhat arra, hogy a Szelim szultán perzsa verseivel kapcsolatos vala-

mennyi kérdést sorra vegye és megválaszolja. A tanulmány ezért csak egyetlen kérdéssel, a Selīmet ért hatások problémájával foglalkozik, s evvel is csak felettebb felületesen. Az átfogó vizsgálatok sorában ez lesz az első, mely arra hivatott, hogy a szultán perzsa nyelvű *Ġazaljai*t főleg formai szempontok alapján összevesse a Selīmet megelőző korszakok jelentős perzsa nyelvű költőinek hasonló műfajú verseivel,<sup>2</sup> és az így kapott eredményeket felhasználva egy nagy vonalakban felvázolt, átfogó képet adjon a versek irodalmi háttéréről.

Amint arról korábban már esett szó, Horn és nyomában Kégl, majd aztán jó hatvan év múltán nagy irodalomtörténeti összefoglalásában Rypka (1968:284) is úgy gondolta, hogy Selīm *Ġazalja*iban leginkább Ġāmī, Hāfiz és Amīr Šāhī hatása érhető tetten. E tanulmányból remélhetőleg kiderül majd, hogy vélekedésük vajon helytálló volt-e. A bemutatásra kerülő, válogatott szövegrészekeken keresztül ezen túl talán arra is fény derül, hogy Selīm valóban csak egy mások verseit másoló, másodrangú költő volt-e vagy ennél több, tehetséges és találékony, önálló alkotó.

A Selīmet ért kritikát, a másolás, utánzás kérdését vizsgálva fontos megjegyezni, hogy a Selīm korabeli irodalomkritika a másolást, korábbi költők utánzását (*taqlīd*), verseikre parafrázis (*ġavāb*, *naẓīra*) írását nem tartotta elítélendő cselekedetnek, amit egyebek között jól illusztrál a jelen tanulmány mottójául választott idézet és szerzőjének, Ġāmīnak Salmān Sāvaġī (1300–1376) *qaṣīdái*val kapcsolatosan papírra vetett véleménye: „A mesterek kaszídáira válaszul parafrázisokat írt. Közülük némelyik jobb, mint az eredeti, némelyik gyengébb, s némelyik azokkal egyenrangú” (Ġāmī 1846:99).

Mīr ‘Alī-šīr Nevā’ī, a klasszikus keleti török irodalmi hagyományt szisztematikus elszántsággal megteremtő költő sem szégyellte, hogy perzsa nyelvű versgyűjteménye szinte kizárólag Amīr Ḥusraw, Hāfiz és Ġāmī *Ġazaljai*ra készített parafrázisokat tartalmaz (Zipoli 1993). Sőt, az ő esetében a perzsa nyelvű parafrázisok egyenesen azt voltak hivatottak bizonyítani a kor mértékadó műítészei előtt, hogy szerzőjük elsajátította a versírás tudományát és képes a klasszikus költészet nagyjaiéval egyenrangú költemények írására. Nem elképzelhetetlen, hogy Szelim szultán is valami hasonló okból írt perzsa nyelvű verseket. A szultánt és Nevā’īt azonban eltérő szándékok készítették erre a vállalkozásra. Szelimet talán politikai megfontolások vezették, Nevā’ī pedig török nyelvű

<sup>2</sup> Az összehasonlítás alapját képező versgyűjtemények a *Dorj3* nevet viselő digitális költészeti adattárból származnak. Kivételt képez ez alól Kātībī versgyűjteménye, melynek forrása: Çubukçu 1994.

költészetének értékét kívánta emelni. Perzsa versei ugyanis mindenki előtt nyilvánvalóvá tették, hogy szerzőjük nem tehetségtelenségét, ügyetlenségét, mesterségbeli hiányosságait leplezendő választotta fő költői alkotásai nyelvűül a törököt.

A parafrázis tehát a költői mesterség elsajátításának, a mesterségbeli jártasság, bizonyításának fontos eszköze (Kurnaz 2007:36, Köksal 2006:95-96). Mindezeken túlmenően a *naẓīra* lehetőséget teremt arra, hogy szerzője kifejezze az alapvers költője iránt érzett megbecsülését és megmutassa irodalmi műveltségét, olvasottságát, ahogy azt Szelim is teszi a versein keresztül. A parafrázis különösen ilyen esetekben nem árt, ha túltesz az eredeti alapversen. A jó *naẓīra* hűen követi a mintául választott vers, főként *ġazal* vagy *qaṣīda* metrumát, átveszi rímét és *radīf*ját, és többnyire, de nem szükségszerűen igyekszik visszaadni hangulatát. A tehetséges, érett költő természetesen nemcsak parafrázisokat írt, de nem egy olyan poéta akadt a 15-16. századi oszmán irodalmi életben, aki szinte „hivatásának választotta a *naẓīra* írást” (Köksal 2006:94).

Selīm azonban semmiképpen sem tartozott közéjük, ezt jól mutatják a jelen tanulmány megírásának első lépéseként elvégzett összehasonlító vizsgálatok eredményeit összefoglaló, lentebb közölt táblázatok. Bár a klasszikus perzsa költészet jó néhány alkotójának verseire írt válaszokat, *ġazal*jainak többsége önálló alkotás. Ezek a *ġazal*ok a táblázatban a Selīm név alatti oszlopban találhatók meg versmértékek szerint csoportosítva. A kurzívval szedett számok valójában sorszámok, és azokat a *ġazal*okat takarják, melyek feltehetően válaszként íródtak egy-egy költő versére, de az azonos rímen, *radīf*on és metrumon kívül az esetükben mélyebb szövegegyezés nem mutatható ki. A vastaggal szedett sorszámok azokat a verseket jelölik, melyeknél egy-egy szövegrészlet, felsor, vagy párvers hasonlósága is kimutatható. A sorszámok alatti aláhúzás pedig azt jelenti, hogy ezen versek esetében Selīm több forrásból dolgozott.<sup>3</sup>

## 1. Táblázat<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Mivel a vizsgálat nem terjedt ki a szóban forgó alapversek egymáshoz való viszonyának feltérképezésére, a táblázat ilyen esetekben nem veszi figyelembe, hogy ezek egymás *naẓīrai*-e.

<sup>4</sup> A táblázatokban szereplő versmértékek neveiben használt rövidítések feloldása és a metrumok ritmusképlete a *Függelekben* található.





|                            |   |  |  |     |   |  |     |                        |              |
|----------------------------|---|--|--|-----|---|--|-----|------------------------|--------------|
| rağaz-i mn-i mṭv-i mḥbn.   |   | 22   |  |     |   |  |     |                        |              |
| rağaz-i mn-i sālīm         | 111, 289  | 104, 263                                   |  |     | 271   |  |     |                        |              |
| ramal-i mn-i mḥzf.         | 7, 8, 16, 17, 20, 21, 38, 60, 71, 75, 110, 112, 113, 116, 119, 128, 131, 145, 152, 168, 177, 179, 188, 192, 196, 201, 203, 204, 229, 249, 260, 274, 287, 288, 290, 295, 298 | 19, 26, 46, 53, 61, 82, 124, 244, 301, 302 |  | 176 | 12, 19, 39, 43, 53, 91, 120, 126, 156, 270, 277, 293, 296 |  | 286 | 24, 141, 142, 150, 232 | 43, 176, 275 |
| ramal-i mn-i mḥbn-i mḥzf   | 33, 34, 52, 72, 80, 81, 96, 105, 127, 129, 133, 149, 160, 164, 171, 178, 182, 186, 200, 202, 211, 215, 226, 234, 241, 272, 279, 280   | 58, 174, 245                               |  |     | 44, 78, 88, 183, 198                                      |  |     | 32, 47, 157, 172, 174  | 50, 174, 180 |
| ramal-i mn-i mškl va sālīm | 86  |  |  |     |   |  |     |                        |              |



## 2. Táblázat

|  | Hilālī          | Qāsim-i<br>Anvār | Kātibī   | Manūčihri | Mu'izzī                    | Navā'ī    | Nasīmī                     | Rūmī                               | Şa' dī          | Salmān<br>Sāvaġī |
|--|-----------------|------------------|--|-----------|----------------------------|-----------|----------------------------|------------------------------------|-----------------|------------------|
| <i>hazaġ-i mn-i<br/>sālim</i>                                | 261, <u>262</u> |                  | <u>173</u> , 214,<br>217, 221                          |           |                            | <u>35</u> | <u>283</u>                 | 224,<br><u>240</u> ,<br><u>248</u> | 10, <u>283</u>  |                  |
| <i>hazaġ-i mn-i<br/>aḥrab-i mkf-i<br/>mḥzf.</i>              |                 |                  | 159  | 258       |                            |           | <u>273</u>                 |                                    |                 |                  |
| <i>raġaz-i mn-i<br/>sālim</i>                                |                 |                  | 281  |           |                            |           |                            |                                    |                 |                  |
| <i>ramal-i mn-i<br/>mḥzf.</i>                                | <u>268</u>      |                  | 18, 67, 68,<br><u>141</u> , <u>142</u> ,<br><u>268</u> |           |                            | <u>92</u> | <u>39</u> , <u>43</u> , 66 | <u>82</u>                          | <u>92</u> , 259 | <u>43</u>        |
| <i>ramal-i mn-i<br/>mḥbn-i mḥzf.</i>                         |                 | <u>48</u>        | 233  |           | <u>275</u> ,<br><u>297</u> |           |                            | <u>198</u>                         |                 |                  |
| <i>muzārī<sup>c</sup>-i mn-i<br/>aḥrab-i mkf-i<br/>mḥzf.</i> |                 |                  | 265  |           |                            |           |                            | <u>294</u>                         |                 |                  |
| <i>muġtass-i mn-<br/>i mḥbn-i mḥzf.</i>                      |                 |                  | 242  |           |                            | <u>97</u> |                            | <u>194</u>                         | 59              | 139              |
| <i>munṣarih-i<br/>mn-i mṭv-i<br/>mkšf.</i>                   |                 |                  | 231  |           |                            |           |                            |                                    |                 |                  |

## 3. Táblázat

|  | Sanā'ī | Šāh Ni <sup>c</sup> matullāh Valī |
|--|--------|-----------------------------------|
| <i>hazaġ-i mn-i sālīm</i>                            | 209    | <u>283</u>                        |
| <i>ramal-i mn-i mħzf.</i>                            | 276    | <u>268</u>                        |
| <i>muzārī<sup>c</sup>-i mn-i aħrab-i mkf-i mħzf.</i> |        | 191                               |

A tanulmány előmunkálatai során elvégzett vizsgálatok eredményeit összegző táblázatok azt mutatják, hogy a versek több mint a fele vélhetőleg önálló, előzmények nélküli alkotás. A parafrázisokhoz Selīm szemmel láthatóan meglehetősen széles körből merített ötleteket. Legszívesebben az oszmán irodalmi körökben népszerű kortárs, Ğāmī (1414–1492), két másik timurida-kori poéta Ĥuġandī (megh. 1400) és Kātībī (megh. 1434), valamint a török származású, az Oszmán Birodalomban szintén nagyra tartott indiai költő, Amīr Ĥusraw (1253–1325) költeményeit használta alapversként. Bár a merítésből természetesen nem maradt ki a perzsa nyelvű *ġazal*/költészet legjelesebb alkotója, Ĥāfīz sem, a rím/*radīf* és a versmértékek kombinációinak összevetésével elvégzett összehasonlító vizsgálatok nem erősítették meg Horn megállapítását, mely szerint Selīm költészetére Ğāmī mellett a legerőteljesebben Ĥāfīz és Amīr Šāhī hatott volna.

A fenti táblázatokból az is kiolvasható, hogy Selīm egy-egy *ġazal*ja és az alapvers között jó néhány esetben szövegszerű hasonlóság, illetve egyezés is kimutatható. Ezen versrészletek a szultán költői munkásságáról megrajzolandó kép fontos darabkái lehetnek, hiszen egyrészt kiderülhet belőlük, hogy Selīm parafrázisai a Ğāmī által Salmān Sāvaġī kapcsán említett három kategória közül – jobb, mint az eredeti, az eredetivel egyenlő, rosszabb, mint az eredeti – melyikbe tartoznak, másrészt talán bepillantást engednek az uralkodó költői gondolkodásába, munkamódszerébe. Jelen keretek között sajnos nem lehetséges az összes hasonlóság részletes elemzése, ezért az alábbiakban csak egy válogatott anyag kerül bemutatásra.

Selīm 9. *ġazal*ja

Metruma: *muzārī<sup>c</sup>-i muṣamman-i aħrab va sālīm*. A rím és a *radīf*: -ā-rā. Selīm ebben a versmértékben összesen csak négy verset írt. Ez pedig, mint minden olyan esetben, amikor Selīm egy, az oszmán irodalmi közegben keveset használt versmértéket vesz elő, felveti annak lehetőségét, hogy a szóban forgó *ġazal* para-

frázis. A gyanú azonban a vizsgált vermértékkal kapcsolatban eddig csak egy esetben látszik beigazolódni.

A 9. *gazall*al azonos metrumban, azonos rímmel és *radīff*al Sa<sup>c</sup>dī (7.),<sup>5</sup> Kātībī (24.), és Ġāmī (FŠ 10)<sup>6</sup> is írt verset, az alábbi részletek tanúsága alapján azonban hármójuk közül Selīmet Ġāmī verse ihlette meg.

Selīm 9/II.

Ġāmī FŠ 10/VII.

با صحبت که گیرم انس اینچنین که عشقت کم کن جفا که چندان از نیکوان نکو نیست  
بیگانه ساخت با من یاران آشنارا<sup>8</sup> بیگانه وار دیدن یاران آشنارا<sup>7</sup>

Bár a két párvers alapgondolata, mondanivalója (*ma<sup>c</sup>nā*) nem egyezik meg, a második félsor végén álló rím és a vele azonos félsorban szereplő *bīgāna* („idegen”)/*bīgāna-vār* („idegenként”) illetve *yārān* („társak”) szó Ġāmī hatására utal.

Selīm 9/IVb.

Ġāmī FŠ 10/IIb.

سوی تو ره ببندم آمد شد صبارا<sup>10</sup> خواهم که راه نبود بردرگهت صبارا<sup>9</sup>

A két félsor alapgondolata nagyon közel áll egymáshoz: a féltékeny költő még a hajnali szellőt sem engedi kedvese közelébe. A rímet hordozó szón (*šabā*), a *radīff*on, valamint a hasonló alapgondolaton kívül Ġāmī hatására utal még az is, hogy a félsorban Ġāmī párverséhez hasonlóan (*bi-bandam* „elzárom, elköttöm”) Selīmnél is személyesen megjelenik a költő (*h<sup>v</sup>āh-am* „akarom”).

<sup>5</sup> Az alapversek esetében az arab számok azt mutatják, hogy a szóban forgó költemény a *Dorj3* adattárban milyen sorszámmal szerepel, a római számok pedig a versen belül az adott párvers helyét jelzik.

<sup>6</sup> *Fātiḥat uš-šabāb*.

<sup>7</sup> „Kevesebbet kínozz, mert a jóktól nem szép,

Ha idegenként néznek az ismerős társakra.”

Az illusztrációul választott versrészletek fordítása amennyire csak lehet az eredeti szöveget követi, nem műfordítás igényével készült.

<sup>8</sup> „Kisebbek (ti. kevesebbet érők) társaságát keresem, mert szerelmed

Elidegenítette tőlem az ismerős társakat.”

<sup>9</sup> „Azt akarom, hogy a hajnali szellő ne találjon utat a palotádhoz.”

<sup>10</sup> „Az irányodba elrekesztettem a hajnali szellő jövés-menésének útját.”

## Selīm 10. ġazalja

Metruma: *hazaġ-i muṣamman-i sālim*. A rím és a *radīf*: *-ā-rā*. Ezt a metrumot, rímet és *radīf*ot használja Hāfiẓ (3.) az *Agar ān turk-i šīrāzī* kezdetű ġazaljában, ám valószínűleg Selīm felmérte, hogy egy ilyen különleges hangulatú ġazalra nagyon nehéz úgy válaszolni, hogy az legalább egyenértékű legyen az eredetivel. Ezért is dönthetett inkább Saʿdī egyik verse mellett. Az alábbi versrészleteken kívül Saʿdī hatására enged következtetni a kezdő párvers (*maṭlaʿ*) rímpárja, mely Selīmnél mindössze egy pontnyit tér el Saʿdī verskezdetétől. Saʿdīnál az első rímpár *yār-ā* (یارا) – *mā-rā*, Selīmnél *pā-rā* (پارا) – *mā-rā*.

Selīm 10/II.

Saʿdī MM<sup>12</sup> 1/VI.

مراد ما وصال تست از دنیا و از عقبا بسرستان چه میگویى حدیث دینی ای زاهد  
و گرنه بی شما قدری ندارد دین و دنیا را<sup>13</sup> در آن منزل که باشد حال قدری نیست دنیا را<sup>11</sup>

Selīm párverséhez az ötletet, a kiindulópontot a *qadrī na-dārad dīn u dunyā-rā* („nem ér semmit se a vallás, se az evilági lét”) kifejezés adta, melyet saját versében a mondanivalójának és versmértéknek megfelelően kicsit átfogalmazott (*qadrī nīst dunyā-rā*). A többségében szerelmes (*ʿāšiqāna*) ġazalokat szerző Selīm ebben a versében eltér a megszokottól és követi az alapvers tőle eléggé idegen, misztikus (*sūfīyāna*), bölcselkedő (*ḥakīmāna*) hangvételét.

Saʿdī párversének igen súlyos a mondandója. A költő a második félsorban nemcsak azt állítja, hogy a Szeretett Lény nélkül sok, látszólag fontos dolog, mint például a vallás, egy fikarcnyit sem ér, hanem burkoltan azt is sejteti, hogy a vallás az evilági lét része, s a kettő azonos kategóriába tartozó, egyenértékű fogalom. Versében Selīm ezt a gondolatot értelmezi, fejt ki, viszi tovább oly módon, hogy az első félsorba beemeli a klasszikus költészet egyik közhelyét, a misztikus út és az ortodox vallásosság szembenállását. A hagyományos vallásosságot az aszkéta (*zāhid*), a misztikus úton járókat a megmámorosodottak (*sarmastān*) képviselik. Az aszkéta egy vallási történeten (*ḥadīṣ-i dīnī*) keresztül próbálja meggyőzni őket a maga igazáról, ám felsül. Sikertelenségének oka a mindent elsöprő extázis (*ḥāl*), mely magával ragadja a vallásos élménytől

<sup>11</sup> “Aszkéta, a megmámorosodottaknak mit papolsz a vallásról?”

Ott ahol az elragadtatottság uralkodik nem ér semmit az evilági lét.”

<sup>12</sup> *Mulḥaqāt va muḥradāt*.

<sup>13</sup> “Evilágon, s a túlsón csak arra vágyunk, hogy veled lehessünk.

Mert különben, nélkülöd nem ér semmit se a vallás, sem az evilági lét.”

megrészegedettek, s mely Selīm versében megfelel a Saʿdīnál olvasható *viṣāl* („együttlét”) szónak.

Selīm párverse retorikailag is roppant ügyesen felépített alkotás. Az első fél sor kérdés (*istifhām*), melyben a költő Saʿdīhoz hasonlóan egy ellentétet rejt el. Saʿdīnál ez az ellentét a *dunyā* („világ”) és az *ʿuqbā* („túlvilág”) között, Selīm-nél pedig a megmámorosodottak és az aszkéta között feszül. A fél sor értékét tovább emeli a *ḥadīṣ* szó kettős jelentésére („történet, esemény”, illetve „Hadisz, szent hagyomány”) építő retorikai alakzat (*ihām*) és a *ḥadīṣ*, a *dīn* („vallás”), valamint az aszkéta szó között fennálló szemantikai kapcsolat (*tanāsub*). A misztikus és a hagyományos út között az első fél sorban megjelenő szembenállás nem marad meg a fél sor keretei között, hanem a *dīn* és a *ḥāl* oppozícióján keresztül összekapcsolja az első és a második fél sort.

Selīm 10/III.

Saʿdī MM 1/VIII.

بیا تا یک زمان امروز خوش باشیم در خلوت      میفغان کار با فردا بدور آورده ساقی  
که در عالم نمی داند کسی احوال فردا را<sup>15</sup>      که فرقی نیست پیش باده نوش امروز و فردا را<sup>14</sup>

A rímen kívül közös vonása a két párversnek a mondanivaló, az egyes szám második személyű felszólítás, illetve a ma (*imrūz*) és a holnap (*fardā*) szembeállítása. Mindkét párvers egy-egy bölcs tanácsot tartalmaz. Saʿdī is és Selīm is arra inti olvasóját, hogy jól használja ki, élvezze a mátt, a pillanatot, és ne tulajdonítson túl nagy jelentőséget a holnapnak, mert a jövő, a sors kifürkészhetetlen és bizonytalan. Selīm akárcsak a korábban elemzett párversben itt is maga számára lefordítja, értelmezi a Saʿdī által használt egyik kifejezést. Olvasatában a *ḥʾaš bāšīm dar ḥalvat* („érezzük jól magunkat magányunkban”) kifejezés a borivást jelenti. Szemében a bor olyan csodálatos hatású eszköz, amely segít elérni azt amire Saʿdī vágyik, vagyis hogy az ember abban az adott pillanatban jól érezze magát.

A bor azonban ennél is többre képes. A bort ivóval egy bizonyos ponton túl megtörténik az, amiről Selīm is beszél: eltörlődik, megszűnik számára a határ a ma és a holnap között. Selīm a jól átfogalmazott tartalmat még meg is fejeli egy *ihām-i tanāsub*bal, a *dawr* szó értelmezési lehetőségeit ügyesen kihasználó retorikai alakzattal. A *ba-dawr āvar* („add körbe”) kifejezésben szereplő szó

<sup>14</sup> „Ne foglalkozz a holnappal! Csapos, add körbe a kupát,  
Hisz a borisszák számára nincs különbség a ma és a holnap között!”

<sup>15</sup> „Jöjj, hogy egyszer ma jól érezzük magunkat magányunkban,  
Hisz a világon senki sem tudja, milyen lesz a jövő!”



ugyanis a felsorban használt jelentésén túl jelentheti a sorsot, a szerencsét is, vagyis ebben az értelmében szinonimája a holnapnak.

## Selīm 18. ġazalja

Metruma: *ramal-i muṣamman-i mahzūf*. A rím és a *radīf*: *-ā-yi h<sup>v</sup>eš-rā*. Az *-ā* rím és a *-yi h<sup>v</sup>eš-rā radīf* párosítása igen ritka a klasszikus perzsa nyelvű költészetben. A szóban forgó metrumot evvel a rímmel és *radīf*fal együtt csak Amīr Ḥusraw (98.) és Kātībī (35.) használta. Ḥusraw és Selīmī versében egyetlen rím sem közös, míg Kātībī *ġazal*jában három olyan rím is van (II., III., IV. párvers), melyet Selīm is használ. A rímek azonosságán túl egyéb hasonlóságok is azt sugallják, hogy Selīm merített Kātībī soraiból.

### Selīm 18/III.

### Kātībī 35/II.

ای سگان کوی آن رعنا مرانیدم ز در  
چون سگی کو باز یابد آشنای خویش را<sup>17</sup>  
کی چنین دارند مردم آشنای خویش را<sup>16</sup>

Kātībī azt panaszolja, hogy bár ő odaadóan hűséges kedveséhez, akár csak egy kutya, az tudomást sem vesz róla, idegenként bánik vele. Selīm a kedvese utcájában lakó kutyákat szólítja meg és veti szemükre, hogy bár ő régi ismerősük, az ebek mégis megugatják, akár egy idegent. A két párversben első pillantásra nem sok a közös. Más a mondanivaló, mások a főszereplők, de két kulcsszó – közülük ráadásul az egyik a rímet adja – mégis közös: az „ismerős” (*āšnā*) és a „kutya” (*sag*). Ezen túl mind a két párversben megjelenik az „idegen mivolt” gondolata. Kātībī használja is az „idegen” szót, nála a kedves viselkedik idegenként (*be-ġāna-vaš*). Selīm-nél ugyan maga a szó nem szerepel, de gondolata az utalás szintjén ki nem mondottan jelen van.

### Selīm 18/Vb

### Kātībī 35/IIIb

ای خوشاشاهی که بنوازد گدای خویش را<sup>19</sup>  
شاه خوبان التفاتی کن گدای خویش را<sup>18</sup>

A két, azonos rímmel végződő felsor másképpen megfogalmazva nagyjából ugyanazt mondja el. A kedves uralkodó (*šāh*), a szerelmes koldus (*ġadā*), aki

<sup>16</sup> „Ti, az ifjú utcájában tanyázó kutyák! Ne űzzetek el engem az ő ajtajától, Hát hogy bánhat így bárki azzal, akit jól ismer?”

<sup>17</sup> „Az együttlét napján, annak az idegenként viselkedőnek a lábához telepedtem, Mint a kutya, mely újra megtalálja régi ismerősét.”

<sup>18</sup> „Szépek sáhja, légy kegyes a te koldusodhoz!”

<sup>19</sup> „Jó az a sáh, aki jól bánik a koldusával!”

arról igyekszik meggyőzni a szeretett lényt, hogy foglalkozzon vele, mert a rászoruló alattvalókkal törödni uralkodói erény.

### Selīm 19. *ġazalja*

Metruma: *ramal-i muṣamman-i mahzūf*. A rím és a *radīf*: -eš-rā. A 19. *ġazal* kiváló példája annak, hogy Selīm egy-egy verséhez néha nem egy, hanem több forrásból merített ihletet. Az ötletet gyakran egy-egy kulcsszó, frázis vagy formai megoldás adja, melyet Selīm továbbgondol, a saját izlésének megfelelően átszab, átalakít. A választott versmértékben, ezzel a rímmel és *radīf*-tel kevés perzsa nyelvű vers született. Amīr Ḥusraw két (96., 99.) *ġazalja* mellett Saʿdī (*Muvāʿiẓ* 2.) és Ġāmī (FŠ 37.) egy-egy verse áll.

Selīm 19/I.

Ġāmī FŠ 37/III.

رسم دلجویی ندارد یارب آن سلطان حسن از تبسم پر نمک کردی درون ریش را  
یا نمی گوید کسی حال من درویش را<sup>21</sup> کشتی ای سلطان مه رویان من درویش را<sup>20</sup>

A két párvers kulcsszavai, főszereplői azonosak és a két alaphelyzet is egyforma. A magát nicstelen koldulónak, dervisnek (*darveš*) mondó költő kínozza, gyöttri Ġāmīnál a szépség szultánja (*sultān-i ḥusn*), Selīm-nél pedig a hold arcúak, vagyis ugyanúgy a „szépek” szultánja (*sultān-i mah-rūy-ān*). A két párversben csak a kínzás módszere nem azonos. Ġāmīnál a szeretett lény elutasító vagy legalábbis közömbös, míg Selīm-nél épp ellenkezőleg, kedvessége okoz kint a szerelmes költőnek.

Selīm 19/II.

Amīr Ḥusraw 96/III.

عقل اگر گوید که عشق از سر بنه معذور دار عقل میگوید که از عشق و جنون بیکار باش  
دور کن از سر زهم عقل خیال اندیش را<sup>23</sup> آشنا کسی چون کند این عقل شوم اندیش را<sup>22</sup>

Már Selīm első fűlsorának első szavai is Amīr Ḥusraw sorait idézik, s a két költő mondanivalója is egyezik: a józan ész (*ʿaql*), mely a klasszikus költészet-

<sup>20</sup> “Mosolyoddal sőt dörzsöltél sebembe,  
Hold arcúak szultánja, megöltél engem, a dervist.”

<sup>21</sup> “Uram! A szépség ama szultánjának nem szokása a kedveskedés?  
Vagy csak senki sem mondja el neki, hogy én a dervis milyen helyzetben vagyok?”

<sup>22</sup> „Az ész azt mondja, ne legyen dolgod a szerelemmel és az örülettel,  
Hát hogyan barátkozzék az ember egy ilyen hamisságon gondolkodó elmével?”

<sup>23</sup> „Ha az ész azt mondja, a szerelmet verd ki a fejedből, bocsáss meg neki,  
A nem valós dolgokon gondolkodó elmétől tartsd távol magad!”

ben a szerelem (*ʿašq*) akadályá és ellentettje, arra inti a költőt, hogy tartsa távol magát a szerelemtől, mert az csak bajt hoz rá. Selīm-nél tulajdonképpen ki is derül, hogy ez a baj nem egyéb, mint az örület (*ġunūn*). A *ġunūn* szó használatával Selīm megidézi az egyik leghíresebb szerelme Qaysot, akit Laylā iránti szerelme kergetett örületbe, s csinált belőle Maġnūnt.

A megegyező rímet (*andeš*) hordozó második félsor mind a két költőnél jótanács. A szerelmes jobb, ha nem törődik a józan ésszel, mely Ĥusraw szerint csak képzelgésekre képes (*ĥiyāl-andeš*), vagyis semmit sem tud a valóságról, hiszen azt csak a teljes önátadáson, az igaz szerelmen keresztül lehet megtapasztalni. Selīm még inkább elítélően szól a józan észről, mely az ő olvasatában csak bajt, szerencsétlenséget hozó gondolatokra képes (*šūm-andeš*).

Selīm 19/III.

Ġāmī FŠ 37/V.

درد عشق خو برویانرا دوا چون کمتر است      درد تو بیش از حد و غمهای تو از درد      بیش  
من چه سن جویم نوا این درد بیش از بیش را<sup>24</sup>      با که گویم یا رب این غمهای بیشا بیش را<sup>25</sup>

Az azonos rímszóval (*beš-rā*) záruló két párvers mondandója és megfogalmazása is nagyon hasonló. A szerelem csak fájdalmat (*dard*) és bánatot (*ġam*) okoz, melyet a szerelmes mindennél nagyobbak, gyógyíthatatlannak érez. Mind a két párvers a *dard* („fájdalom”) szóval indít. Ġāmī-nál a fájdalom okozója a kedves, akit a költő meg is szólít. Selīm fájdalma nem köthető konkrét személyhez, az ő gyötrelmeit a meg nem nevezett széparcúak iránti vonzalma, szerelme okozza. Az első félsor második felében Selīm továbbra is egy kicsit másképp, de ugyanazt az irodalmi közhelyet ismétli, mint a mintául választott alapvers szerzője: a szerelemi bánatnál nagyobb fájdalom nem létezik. Selīm a félsornak ebben a részében abban is követi Ġāmī példáját, hogy az itt megjelenő kulcsszót – mely Selīm-nél a *davā* („gyógyszer”), Ġāmī-nál a *ġam* – a második félsorban megismétli.

A második félsor szerkesztése mindkét *ġazal*-ban nagyon hasonló. A kérdésként megfogalmazott mondanivaló második szava – és egyben második szótagja is – egy kérdőszó: *ki* „ki?”, illetve *ċi* „mi?”. Ġāmī-nál ezt egy E/1 óhajtó módban álló igealak követi (*ġūyam* „mondjam”), melyre rímel a Selīm-nél

<sup>24</sup> „A széparcúak szerelme okozta fájdalomra nincs sok gyógyszer,  
En mi módon keressek gyógyszert erre a mindennél nagyobb fájdalomra?”

<sup>25</sup> „A fájdalom, melyet te okozol, határtalan, s a bánat, mely miattad van, még a  
fájdalomnál is nagyobb,  
Uram, kinek mondhatnám el ezt a mindennél nagyobb bánatomat!?”

majdnem azonos helyen álló, szintén E/1 óhajtó módú alak (*ġūyam* „keressem”). A félsort Selīmnél a Ġāmīnál olvasható *beš-ā-beš* („a többenél is több”) szerkezetet idéző *beš az beš* („több, mint a több”) frázis zárja.

### Selīm 25. *ġazalja*

Metruma: *hazaġ-i muṣamman-i aḥrab-i makūf-i maḥzūf*. A rím és a *radīf*: *-aḥ-rā*. A költő szultánt megelőzően ezt a metrum, rím és *radīf* együttest csak Amīr Ḥusraw használta egy versében (108.). A két *ġazal*ban összesen csupán három közös rím van, ám egy félsor erős hasonlósága arra utal, hogy Selīm Ḥusraw verséből is merített.

Selīm 25/Ia  
افکنده ز شوخی پس سر یار کله را<sup>26</sup>

Amīr Ḥusraw 108/IVb  
یک بار چنین کج منه ای شوخ کله را<sup>27</sup>

A félsorban rímet hordozó szón (*kulah*) kívül közös a félrecsapott süveg motívuma, mely a költővel incselkedő kedves kacérságát szimbolizálja. Selīm versében Ḥusraw *ġazal*ját idézi még a *šūhī* („kacérság”) szó, mely ugyanúgy a kedves viselkedését írja le, mint Ḥusrawnál a *šūh* („kacér”).

### Selīm 27. *ġazalja*

Metruma: *muzārī<sup>c</sup>-i muṣamman-i aḥrab-i makūf-i maḥzūf*. A rím és a *radīf*: *-īna-rā*. A szultán versét megelőzően evvel a metrummal, rímmel és *radīf*fal csak Ḥuġandī írt verset. A két poéta *ġazal*jában négy közös rím található és egy olyan félsor, amely nagy valószínűséggel meghihlette Selīmet.

Selīm 27/IV.  
چشم منورست ز محراب ابرویت  
از طاق زینتست بلی آبگینه را

Ḥuġandī 25/III.  
ترسم بر ابروی تو نهادن دل ضعیف  
کز طاقها شکست فتد آبگینه را<sup>28</sup>

A párvers kiváló példa arra, ahogy Selīm egy neki tetsző ötletet, költői képet vagy megfogalmazást átvesz és a saját izlésének megfelelően átfurmál. A félsor vagy párvers kulcsszavait ilyenkor többnyire megtartja. Az ehhez hasonló sorokkal Selīmnek kettős célja van. Egyrészt megmutatja irodalmi műveltségét,

<sup>26</sup> „Kacérságában kedvesem hátrtolta süvegét.”

<sup>27</sup> „Még egyszer ilyen csálén ne tedd fel fejedre süveged, te kacér!”

<sup>28</sup> „Félek attól, hogy törékeny szívemet szemöldöködhöz kössem,  
Hisz az üveg a boltívek miatt török el.”

jelzi, hogy ezt vagy azt a verset is ismeri, másrészt arról győzi meg olvasóját, hogy a nagy elődök nyomdokaiban haladva is képes önálló úton járni.

Jelen párvers esetében a két hívószó a boltív és az ablaküveg. A boltív (*tāq*), a klasszikus költészet hagyományainak megfelelően mindkét költőnél a szemöldök (*abrū*) szimbóluma. Selīm azonban nemcsak egy egyszerű boltívhez hasonlítja kedvese szemöldökét, hanem a klasszikus költészet egyik idevágó toposzát alkalmazva az imafülke (*mihrāb*) boltívéhez is, amivel kedvesét égi dimenziókba, iránti érzett szerelmét vallásos magaslatokba emeli.

Az „üveget” illetően Selīm már más utakon jár, mint Huḡandī. Míg az ablak Huḡandīnál a szív (*dil*), Selīmnél a szem (*čašm*) jelképe. Huḡandī versében az üveg a boltív miatt összetörik, Selīm *ġazal*jában a boltív az ablak díszé.

### Selīm 28. *ġazal*ja

Metruma: *hazaġ-i muṣamman-i aḡrab-i makfūf-i maḥzūf*. A rím és a *radīf*: -arī-rā. Selīmet megelőzően ezt a metrum, rím, illetve *radīf* kombinációt két költő használta: Rūmī (97.) és Ġāmī (V<sup>c</sup>A<sup>29</sup> 21.). Bár Rūmī és Selīm *ġazal*ja öt rímben is egyezik, az alábbi szöveghelyek mégis azt sugallják, hogy Selīmhez Ġāmī verse állt közelebb.

Selīm 28/IV.

كس هیچ وجودی ننهد در همه آفاق  
بی خاک سر کوی تو باد سحری را<sup>30</sup>

Ġāmī V<sup>c</sup>A 21/III.

عالم همه در هم شد ازان روز که دادند  
مشاطگی ز لطف تو باد سحری را<sup>31</sup>

Selīm párverse néhány kulcsmomentumával úgy idézi Ġāmī sorait, hogy szerzője közben merőben más utakon jár. Mind a két költő párversét a klasszikus költészet egyik közhelyére építette: a hajnali szellő (*bād-i saḡarī*) elviszi a világba a kedves hírét.

Bár ez, a második félversben megjelölt kiindulópont a két *bayt*ban nagyon hasonló, a szellő szerepe és az ebből származó, az első félversben megfogalmazott következmény más a két költőnél. Ġāmī versében a szellő komorna, aki ha végzett feladatával, a kedves hajának fésülésével, megy a dolgára, s magával

<sup>29</sup> *Vāsiṭat ul-ʿaqd*.

<sup>30</sup> „Az egész látóhatáron nem akad olyan ember, aki törődne, A hajnali szellővel, ha nem hozza utcád porát.”

<sup>31</sup> „Az egész világban zűrzavar uralkodik azóta, Hogy a hajnali szellő lett copfod fésülője”.

viszi a copf kellemes illatát, melytől a világon mindenki elalél. Selīm *bayt*jában a szellő nem illatot, csak port visz magával. Ám nem akármilyen por az, abból az utcából való, ahol a szeretett lény lakik. A szerelmesek várják, lesik a hajnali szelet, hogy legalább az utca porán keresztül egy kicsit közelebb kerülhessenek kedvesükhöz. Így ha a szellő értékes terhe nélkül érkezik, senki sem törődik vele.

Az alapgondolaton, a kiindulóponton túl mégis van Selīm versében más olyan mozzanat is, mely Ğāmī sorait idézi. Ilyenek a második félsor utolsó szavai és ilyen az első félsorban olvasható egyik kifejezés is. A *hama āfāq* („a teljes horizont”) szókapcsolat a Ğāmī párvers elején álló *‘ālam hama* („a világ teljesen”) kifejezés szinonimája.

Selīm 28/VII.

گر در طلب قد تو پهلو نشدش زخم  
از بهر چه پر خون شده پا کبک دری را<sup>32</sup>

Ğāmī V<sup>c</sup>A 21/IV.

هر گه که خرامان شده ای برزده دامن  
پا آمده در سنگ ز تو کبک دری را<sup>33</sup>

A két párversben a rímbe is szereplő sérült lábú királyfogoly<sup>34</sup> alakját kivéve más párhuzam nincsen. Selīm érdeklődését a madár képe keltette fel, akit Ğāmī párversében olyannyira leköt a felemelt köntössel sétáló kedves látványa, hogy elbáméskodik és a lábát beveri egy kőbe. A szultán mintha ezt az utolsó mozzanatot gondolná tovább. Bár Ğāmī nem szól arról, hogy a bevert láb megsérült-e, Selīm a lábat véresnek láttatja. Azt azonban nem érti, hogy a madár lába miért ázik a vérben (*pur-hūn*), hiszen véleménye szerint ennyi vér csak a kedvesét kétségbeesetten kereső, a szerelem nyilától megsebzett szerelmes oldalából folyhatna.

Selīm 28/II.

آن به که کند تیر تو مسکن به دل من  
در شهر چو نبود حرمت رهگذری را<sup>35</sup>

Ğāmī V<sup>c</sup>A 21/V.

از بس که ز تو شهر پر از دام بلا شد  
امکان گذشتن نبود رهگذری را<sup>36</sup>

Selīm párversében mindössze a rímet hordozó *rahguzārī* („egy utas”) és a Ğāmīnál az első, Selīmnél a második félsorban szereplő *šahr* („város”) szó utal

<sup>32</sup> „Ha a fogoly téged keresve az oldalán nem sebesült meg,  
Mitől lett véres lába.”

<sup>33</sup> „Ha felemeled köntösöd alját, s így lépkedsz,  
Miattad kőbe üti a lábát a fogoly.

<sup>34</sup> *Tetraogallus caspius*.

<sup>35</sup> „A legjobb az, ha nyilad a szívembe fészkel,  
Hisz a városban egyetlen átutazót sem tisztelnék.”

<sup>36</sup> „A városon, mely miattad tele lett a bánat csapdáival,  
Egyetlen átutazó sem tud keresztül menni.”

arra, hogy párverse alapötletét a szultán Ġāmītól merítette. Ġāmī párversében az utazó képtelen kikerülni a szerelem csapdáit, melyeket a költő ellenálthatatlan szépségű kedvese helyezett el, s így nem bír átjutni a városon, menthetetlenül szerelmes lesz ő is. Selīm *baytja* ennél kicsit bonyolultabb. A klasszikus költészet fogalmi világában a szerelem szenvedéssel jár, ám ez a gyötrelme a kedves pillantásának nyilatától talált szerelmes számára dicsőség, hűségének bizonyítéka. Az igaz szerelmes nemhogy nem fél az ilyen kínoktól, egyenesen vágyik erre a fajta fájdalomra. Az el nem távozott vagy távolított nyílvessző folyamatos kínokat okoz, s a sebet nem engedi begyógyulni, ám a szerelem örökkévalóságára áhitozó szerelmesnek ez éppen kapóra jön. Selīm nem véletlenül óhajtja, hogy kedvese nyila maradjon a szívébe fúródva.

### Selīm 93. ġazalja

Metruma: *ramal-i muṣamman-i maḥbūn-i maḥzūf*. A rím és a *radīf*: *-ār ċi kard*.

Selīm 93/I.

یار بینید برای دل اغیار چه کرد  
چون باغیار موافق شد و با یار چه کرد<sup>37</sup>

Hāfiz 141/VII.

فکر عشق آتش غم در دل حافظ زد و سوخت  
یار دیرینه ببینید که با یار چه کرد<sup>38</sup>

Költeményét Selīm nyilvánvalóan válasznak szánta Hāfiz 141. ġazaljára. Szándékának ékes bizonyítéka a nyitó párvers (*matlaʿ*). Már az első szavak is – *yār bīnīd* („Nézzétek, a társ...”)<sup>37</sup> – Hāfiz utolsó párversét juttatják az olvasó eszébe, mely a *yār-i derīna bi-bīnīd* („Nézzétek, a tegnapi társ”) szavakkal kezdődik. A második fűlsort záró és a rímet hordozó kifejezés (*bā yār ċi kard* „mit tett a társsal?”) szintén Hāfiz záró párversét (*maḡtaʿ*)<sup>38</sup> idézi, mely ugyanezzel a frázissal végződik. Első párversének szerkesztésével Selīm olyan hatást ér el, mintha ott folytatná, ahol Hāfiz abbahagyta.

### Selīm 94. ġazalja

Metruma: *muḡtass-i muṣamman-i maḥbūn-i maḥzūf*. A rím és a *radīf*: *-ar tavānī kard*.

<sup>37</sup> „Nézzétek, a társ az idegenek szívéért mit meg nem tett,  
Az idegenekkel összejött és a társsal mit tett.”

<sup>38</sup> “A szerelem gondolata tüzet gyújtott Hāfiz szívében és megégette,  
Nézzétek, a tegnapi társ társával mit tett.”

Selīmet megelőzően csak Ḥāfiẓ használta ezt a versmérték-rím-*radīf* kombinációt. Selīm versének parafrázis voltát megerősíteni látszik költeményének első *bayt*ja.

Selīm 94/I.

دلا ز هستی خود گر سفر توانی کرد  
بکوی مهر و محبت گذر توانی کرد<sup>39</sup>

Ḥāfiẓ 144/VI.

تو کز سرای طبیعت نمی روی بیرون  
کجا به کوی طریقت گذر توانی کرد<sup>40</sup>

A két párvers mondandója nagyon hasonló: ha az ember megragad a vele született kötöttségek korlátai között, ha nem lép túl önmagán, nem juthat el arra az útra, mely a magasztosabb célok felé viszi. Selīm itt is, mint oly sok más esetben, – Ġāmī versének szellemében – új ruhába öltözteti az alapvers mondanivalóját. Közlendőjét Ḥāfiẓzal ellentétben nem tagadó, hanem állító formában fogalmazza meg. Ḥāfiẓ figyelmeztet, Selīm a tanácsával távlatokat nyit, a jutalom reményével kecsegtet. Ḥāfiẓ versében a cél az Út, más kéziratos verzióban az Igazság (*ḥaqīqat*) ösvényének felismerése (Ḥāfiẓ 1998:262). Selīm mindezt a maga szerelmes *ġazal*jainak szemszögéből értelmezi. Számára az Út, vagy az Igazság egyenlő a Szerellemmel.

### Selīm 117. *ġazal*ja

Metruma: *hazaġ-i muṣamman-i aḥrab-i makfūf-i maḥzūf*. A rím és a *radīf*: *-īdan naguzārand*.

Amīr Ḥusraw és az ő *ġazal*jára válaszul Ḥuġandī is használta ezt a rím, *radīf*, metrum együttest. Bár a *naẓīrāk* szerzői gyakran egy-egy híresebb parafrázisára írnak választ, ebben az esetben nem ez történt, Selīm az eredeti alapvershez nyúlt vissza.

Selīm 117/IV.

گر شانه شود پنجه عاشق ز ضعیفی  
در سنبل معشوق کشیدن نگزارند<sup>41</sup>

Amīr Ḥusraw I/490/I.

من بنده آن روی که دیدن نگذارند  
دیوانه زلفی که کشیدن نگذارند<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Ó, szív! Ha saját léteből ki tudsz lépni,  
Átjuthatsz a szeretet és szerelem ösvényére.”

<sup>40</sup> „Te, aki természeted palotájából nem lépsz ki,  
Hol is tudnál az Út ösvényére lépni”

<sup>41</sup> “Bár a soványságtól fésű lesz a szerelmes kezéből,  
A kedves jácint copfját fésülni nem engedik neki.”

<sup>42</sup> “Rabja vagyok annak az arcnak, melyet látnom nem engednek,  
Bolondja vagyok a copfnak, melyet fésülnöm nem engednek.”



A fenti párvers remek példája annak, hogy a parafrázis szerzőjének egy-egy párverse túltesz a mintául vett *bayton*. A Selīm soraiban megbúvó költői kép a hagyományokra épít, mégis újat hoz. A klasszikus költészetben közhely, hogy a reménytelen epekedés a szerelmezt legyengíti, lefogyasztja. Selīm-nél a szerelmi bánat a szerelmezt olyannyira elsorvasztja, hogy csont sovány keze már egy fésűhöz hasonlatos. De minden hiába, a kedves jácinthoz hasonló illatú és formájú, szépen befont copfját még így sem érintheti meg. Selīm költői vénáját jól mutatja, hogy a perzsa nyelvű klasszikus költészet nagyjainak verseiben nincs olyan párvers, melyből Selīm e soraihoz az ihletet meríthette volna.

Az eddigi példák mind azt mutatták, hogy Selīm bár merített az őt megelőző költők munkáiból, szó szerint semmit sem emelt át saját költészetébe. A mintául választott szövegrészeket hol kevésbé, hol jobban átértelmezte, s gyakran új környezetbe helyezte, új mondanivalóval ruházta fel. Törekvésére pontosan ille- nek Ġāmī fentebb idézett szavai: „Közülük némelyik jobb, mint az eredeti, némelyik gyengébb, s némelyik azokkal egyenrangú.”

Most következzen egy olyan *ġazal*, mely minden tekintetben kilóg a sorból!

## Selīm 122. *ġazalja*

Metruma: *muzārī*<sup>c</sup>-i *mušamman*-i *aħrab*-i *makfūf*-i *mahzūf*. A rím és a *radīf*: *-ā buvad*.

Jelen esetben nem kell túl sokat gondolkodni, hogy Selīm kinek a versét „használta”. Az eset teljesen egyértelmű.

Selīm 122.<sup>43</sup>

آنرا که چون تو لاله رخى در سرا بود  
ميلش به ديدن گل و سوسن چرا بود

سرو و سمن به قد تو مانند روى تو  
گر سرو با کلاه و سمن در قبا بود

بارى روا کن از دهن خویش کام من  
زان پس گرم به جور *برانى* روا بود

با زلف را مهل که کند قصد خون من

Awħadī 320.

آنرا که چون تو لاله رخى در سرا بود  
ميلش به ديدن گل و سوسن چرا بود

سرو و سمن به قد تو مانند روى تو  
گر سرو با کلاه و سمن در قبا بود

در پای خود کشی به ستم هر دمی مرا  
بیچاره عاشقى که به دست شما بود

با این کمان و دست که ما راست پیش تو

<sup>43</sup> Selīm és Awħadī „közös” versének fordítása terjedelmi okok miatt nem kerül köz- lésre.

|  |  |
|--|--|
| یا بوسه ای بده که مرا خون بها بود                                      | گر تیر بر نشانه ز نیم از قضا بود   |
| یک دم دلم ز درد تو خالی نمی شود<br>من دل ندیده ام که چنین مبتلا بود    | باری روا کن از دهن خویش کام من<br>زان پس گرم به جور بسوزی روا بود        |
| گر زانک خون من بخوری از تو طرفه نیست<br>آن کو غم شما خورد اینش سزا بود | یا زلف را مهل که کند قصد خون من<br>یا بوسه ای بده که مرا خون بها بود     |
| گویی به صبر چاره کن این درد عشق را<br>آخر به روز عشق صبوری کرا بود     | یک دم دلم ز درد تو خالی نمی شود<br>من دل ندیده ام که چنین مبتلا بود      |
| با این کمال دوست که ما راست پیش تو<br>گر تیر بر نشانه ز نیم از قضا بود | گویی به صبر چاره کن این روز عشق را<br>آخر به روز عشق صبوری کجا بود       |
| نام دوام بر بسلیمی که صبر به<br>رنجور عشق را که نظر بر دوا بود         | نام دوا مبر بر عاشق که مرگ به<br>رنجور عاشق را که نظر بر دوا بود         |
|  | گفتی شنیده ام سخن اوحدی عجب<br>کس چشم آن نداشت که گوشت به ماه بود        |
|  | گر زانکه خون من بخوری از تو طرفه نیست<br>کان کو غم شما خورد اینش سزا بود |

Selīm 122. *ġazalja* a korabeli irodalmi közgondolkodás szerint a plágium az *intihāl*, más terminussal a *sirġat aš-šīʿr* minősített esete. Szó sem lehet véletlen egyezésről, *tavārudról*, ez teljesen nyilvánvaló. Selīm teljesen tudatosan lopta el és állította be sajátjaként egy korábbi költő versét. Erről árulkodik egyrészt az, hogy Selīm az eredeti szöveg 11 párverséből csupán kettőt nem emelt át „saját” *ġazaljába* – közülük az egyik épp az, mely az eredeti szerző nevét tartalmazza – másrészt pedig az a tény, hogy az utolsó eltulajdonított párverset úgy alakította át, hogy abban megjelenhessen saját költői neve. Az aláhúzott szövegrészek jól mutatják, hogy bár Selīm felcserélte a párversek eredeti sorrendjét, egyes *baytok*at szinte szóról szóra átvett, másokat pedig alig alakított át. Az eltérések egy része – ilyenek találhatók a II., a VI. és a VII. párversben - nem jelentős, ezek elvileg akár annak is tulajdoníthatóak, hogy a Selīm által ismert változat helyenként eltért a mai kiadás alapját jelentő szövegvariánsoktól. Máshol – a II., a III., a VIII. és a IX. *bayt*ban – azonban Selīm lényegi változtatásokat

eszközölt, s ezzel a szóban forgó párversek sokat veszítettek is jelentésükből, irodalmi értékükből.

A harmadik, Awḥadīnál ötödik párvers első félsora mindkét versben ugyanaz: *bārī ravā kun az dahan-i ḥ<sup>v</sup>eš kām-i man* „szádból [legalább] egyszer váltsd valóra vágyamat, ti. szólj hozzám”, a második félsorban azonban egy szó eltér. Awḥadīnál a félsor így hangzik: *z-ān pas gar-am ba ġawr bi-sūzī ravā buvad* „aztán ha kegyetlenül megégetnél, az is helyénvaló volna”. Selīmnél a *bi-sūzī* „megégetnél” szó helyett a *bi-rānī* „elűznél” áll. Valójában nem eldönthető, hogy Selīm maga változtatta-e meg Awḥadī szövegét vagy az általa felhasznált változat volt-e romlott, helytelen. Bár látszatra a két szó között nincs nagy különbség, hiszen a klasszikus költészet hagyományos képi világába – ahol a szeretett lény mindig zsarnokian kegyetlen, hideg és elutasító – jelentését tekintve mind a kettő beleillik, a párvers kontextusában a *bi-sūzī* használata mégis sokkal kifinomultabb, elegánsabb megoldást jelent, s nagyobb költői mesterségbeli tudást mutat. A félsorban ugyanis egy szójáték rejtőzik, mely csak a „megégetnél” jelentésű szóval együtt jelenik meg. A szójáték kulcsa a گرم betűsor olvasata, mely a metrum és a jelentés miatt természetesen csak a *gar-am* „ha engem” lehetne, ám a klasszikus költészetben jártas olvasóban a *bi-sūzī* szó felidézi a „megégetnél” jelentéssel egy szemantikai mezőbe tartozó *garm* „meleg, forró” olvasatot is.

Selīm nyolcadik párversében jelentősen módosult Awḥadī negyedik bejtje, s a változtatás itt sem a vers előnyére szolgált. Awḥadī párverse *bā īn kamān u dast ki mā-rā-st peš-i tu, gar tīr bar nišāna zanīm az qazā buvad* „evvel az íjjal és kézzel, amely nekünk van, ha a te jelenlétedben a célt eltaláljuk, az csak véletlen lehet” Selīmnél a következőképp hangzik: *bā īn kamāl dūst ki mā-rā-st peš-i tu, gar tīr bar nišāna zanīm az qazā buvad* „evvel a tökéletességgel, ó barát, mely nekünk van, ha a te jelenlétedben a célt eltaláljuk, az csak véletlen lehet”. Jelentését tekintve Selīm első félsora is lehetséges volna, hiszen az valójában beleillik a klasszikus költészet hagyományos gondolatvilágába, ahol az epekedő szerelmes a szeretett lény jelenlétében erőtlenné, tehetatlenné, tétovává, ügyefogyottá lesz. Selīm a *kamāl* „tökély, tökéletesség” szót ebben az esetben ironikusan, éppen ellentétes értelemben használja, amivel ugyan egy újabb retorikai alakzatot (*taʿrīz*) illesztett a félsorba, de megsemmisítette a párvers és a benne rejlő költői kép gerincét adó, a két félsort összefűző, a *kamān* „íj”, a *nišāna* „cél” szavak és a *tīr zanīm* „nyilat lövünk” kifejezés közötti kapcsolatot (*tanāsub*), s evvel magát a *bayt*ot is tönkretette.

Selīm utolsó párversének első félsora ebben a formában meglehetősen zűrzavaros. A metrum csak a *nām-i davā-m bar ba-Salīmī ki šabr bih* „hozd el a gyógyszerem nevét Salīmīnak, mert jobb a nyugalom” olvasatot teszi lehetővé, ami őszintén szólva nem könnyen értelmezhető.

A felsorolt példák – eltekintve a fenti, egyelőre megmagyarázhatatlan „botlástól” – mind azt mutatják, hogy Selīm tehetséges, széles klasszikus műveltséggel, nagy olvasottsággal bíró költő volt, aki remek érzékkel, találékonysággal használta fel az őt megelőző alkotók műveit. Önálló, előzmények nélküli sorainak, költeményeinek elemzése a jövőben tovább gazdagíthatja a perzsa nyelvű költészetéről kialakult képet.

## FÜGGELÉK

Selīm verseiben előforduló versmértékek és ritmusképletük

| A versmérték neve  | Ritmusképlete                                      |
|--|--|
| <i>ḥafīf-i musaddas-i maḥbūn-i maḥzūf</i>                      | x x - -   x - x -   x x -<br>- x - - - -           |
| <i>hazaġ-i muṣamman-i sālim</i>                                | x - - -   x - - -   x - - -   x - - -              |
| <i>hazaġ-i muṣamman-i aḥrab-i makfūf-i maḥzūf</i>              | - - x   x - - x   x - - x   x - -                  |
| <i>hazaġ-i muṣamman-i aḥrab va sālim</i>                       | - - x   x - - -   - - x   x - - -                  |
| <i>hazaġ-i musaddas-i maḥzūf</i>                               | x - - -   x - - -   x - -                          |
| <i>hazaġ-i ms-i aḥrab-i maqbūz-i maḥzūf</i>                    | - - x   x - x -   x - -                            |
| <i>raġaz-i muṣamman-i maṭvī-i maḥbūn</i>                       | - x x -   x - x -   - x x -   x - x -              |
| <i>raġaz-i muṣamman-i sālim</i>                                | - - x -   - - x -   - - x -   - - x -              |
| <i>ramal-i muṣamman-i maḥzūf</i>                               | - x - -   - x - -   - x - -   - x -                |
| <i>ramal-i muṣamman-i maḥbūn-i maḥzūf</i>                      | x x - -   x x - -   x x - -   x x -<br>- x - - - - |
| <i>ramal-i muṣamman -i maškūl va sālim</i>                     | x x - x   - x - -   x x - x   - x - -              |
| <i>ramal-i musaddas-i maḥzūf</i>                               | - x - -   - x - -   - x -                          |
| <i>muzārī<sup>c</sup>-i muṣamman-i aḥrab va sālim</i>          | - - x   - x - -   - - x   - x - -                  |
| <i>muzārī<sup>c</sup>-i muṣamman-i aḥrab-i makfūf-i maḥzūf</i> | - - x   - x - x   x - - x   - x -                  |
| <i>muġtass-i muṣamman-i maḥbūn-i maḥzūf</i>                    | x - x -   x x - -   x - x -   x x -                |

|                                      |                                       |
|--------------------------------------|---------------------------------------|
| <i>muğtass-i muşamman-i maḥbūn.</i>  | x - x -   x x - -   x - x -   x x - - |
| <i>munşarih-i muşamman-i maṭvī-i</i> | - x x -   - x -   - x x -   - x -     |
| <i>makšūf</i>                        |                                       |
| <i>mutaqārib-i muşamman-i maḥzūf</i> | x - -   x - -   x - -   x -           |

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Ali Emîrî. 1334/1916. „Türk Edebiyatı’nın İran Edebiyatı’ndaki Tesiri”. *Osmanlı Târih ve Edebiyatı Mecmuası*. 3.22–37.
- Çubukçu, A. Hilâl. 1994. *Kâtibi ve Gazelleri*. Erzurum (kiadatlan szakdolgozat).
- Dorj3. 1385 (2007). *The Largest Library of Persian Literature*. Teheran.
- Ğāmî. 1846. *Bahāristān*. İstanbul.
- Ğāfîz. 1998. *The Dīvān-i Hāfîz*. Translated by Wilberforce Clarke, introd. Michael Craig Hillmann. Bethesda, Md.: Ibex Publishers.
- Horn, Paul. 1906. „Der Dichter Sultān Selīm I”. *ZDMG* 60.97–111.
- Kartal, Ahmet. 2008. „Yavuz Sultan Selim Dönemi Edebiyatı”. In: Ahmet Kartal, *Şiraz’dan İstanbul’a. Türk-Fars kültür coğrafyası üzerine araştırmalar*, 365–368. Cağaloğlu-İstanbul : Kriter.
- Kégl Sándor. 1910. „Szelim szultán mint perzsa költő”. In: *Keleti tanulmányok. Goldziher Ignác születésének hatvanadik évfordulójára írták tanítványai*. 183–203. Budapest.
- Köksal, M. Fatih. 2006. *Sana benzer güzel olmaz. Divan şiirinde nazire*. Kızılay, Ankara: Akçağ.
- Kurnaz, Cemâl. 2007. *Osmanlı şair okulu*. Ankara: Birleşik..
- Rypka, Jan. 1968. *History of Iranian Literature*. Dordrecht: D. Reidel.
- Şeyh Vafî. 1890. *Barika. Yavuz Sultan Selīm’in eşâr ile tercümeleri*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiyye Matbaası.
- Zipoli, Riccardo. 1993. *The Technique of the Ğawāb. Replies by Nawā’î to Ğāfîz and Ğāmî*. Velence: Cafoscarina.



‘*EGY TELEM A PERSA FŐVÁROSBAN*’  
MEGJEGYZÉSEK KÉGL SÁNDOR PERZSIAI  
TANULMÁNYÚTJÁHOZ

Sárközy Miklós

Iranista, történész, PhD  
KRE Ókortudományi Tanszék  
miklos\_sarkozy@hotmail.com

Kégl Sándor az Osztrák-Magyar Monarchia utolsó évtizedeinek kiváló magyar keletkutatója volt. Mint tehetős, Budapest környéki földbirtokos egész életét keleti nyelvek (arab, perzsa, oszmán-török, urdu, stb.) tanulmányozásának szentelte. Vámbéry tanítványaként és egyetemi utódaként Kégl lett a klasszikus perzsa nyelv és irodalom első magántanára 1893-ban a pesti egyetem bölcsészettudományi karán. Kégl számos cikket írt a klasszikus és kortárs (19. századi) perzsa költészetéről magyar és német nyelven, de emellett rövidebb terjedelmű indológiai és turkológiai tanulmányokat is megjelentetett. Mindezeket túl különösen értékesek a perzsa népköltészetéről és az indiai perzsa irodalomról szóló munkái is.<sup>1</sup>

Kégl Sándor, a magyar iranisztika korai nagy alakja életművének számos oldala ismert. A sokoldalúan képzett filológusi, irodalmári vénával megáldott orientalista számos nyelvvel bánt kiválóan. Arab, perzsa, oszmán-török, szanszkrit, hindi nyelvi ismeretei szerteágazónak tűnnek a mai ember számára. Tudása és érdeklődése a Dekkán-félszigettől a Mediterráneumig ívelt. Kégl gyermekkorától fogva határtalan szellemi érdeklődés vonzotta az orientalisztika különféle tájegységei felé, ám mindez az esetek többségében csak szellemi utazásokat engedett meg nála, valóságát aligha. A korpulens, jovialis földesúr-filosz igen ritkán mozdult ki áporcai kúriájából, hacsak tehette minden idejét szeretett könyvei és nem kis számú macskái között töltötte.<sup>2</sup> Az alkatilag is

---

<sup>1</sup> Kégl életéhez lásd: Gaál 1924 és Sárközy 2005.

<sup>2</sup> Az agglégény, magányos Kéglről számos fotó ismert a Magyar Tudományos Akadémia Kézirattárának Kégl dokumentumai között, amint macskái társaságában mutatkozik

félénk ember nemigen vállalkozott nagy utazásokra. Törekenysége nem kerülte el kortársai figyelmét sem. Egy nemrég előkerült Vámbéry levél az 1890-es évekből utal Kégl félénk természetére és az ebből fakadó bátortalanságára (Vámbéry 1890b).<sup>3</sup> A zárkózott, emberi viszonyairól alig valamit eláruló Kégl Sándornak azonban egyszer, 1889-ben mégiscsak sikerült az általa oly buzgón tanulmányozott Keletre eljutnia. Kivételes alkalom volt ez, hiszen sem előtte, sem utána nem ismeretes, hogy hasonló utakra vállalkozott volna. Útja egyben azért is kivételes, mert magyar tudósként Vámbéry Ármin óta senki sem kereste fel a korabeli Perzsiát.

### **Kégl Sándor perzsiái útjának előzményei**

Kégl 1889-ben fejezte be bölcsészdoktori értekezését, melyet Kamāl ad-Dīn ad-Damīrī, egy a 14. században élt egyiptomi szerző *Hayāt al-ḥayawān* „Az állatok élete” című munkájából írt. Ekkor tehát úgy tűnt, hogy két mestere Goldziher és Vámbéry közül, Goldziher pályáját, az arabisztikát választja, ám egy váratlan lehetőség mégis inkább az iranisztika irányába fordította érdeklődését az 1880-as évek végén.

Kégl élete, szakmai pályafutásának talán legfontosabb pontjához ekkor érkezett, mivel még ugyanebben az esztendőben Vámbéry biztatására, saját tehetős családi vagyonára támaszkodva<sup>4</sup> Perzsiába indult, ahol mintegy három hónapot töltött.

Kégl útjának kezdetei, a motiváció máig nem egészen világos előttünk. Vajon mi ösztönözte az útra Kégl-t? Azt a Kégl-t, aki addig inkább Goldziherhez kötődött, mintsem Vámbéryhoz? Az addigra egymással elég feszült viszonyban levő Vámbéry és Goldziher, mint Scylla és Charybdis között őrlődő fiatal diáknak nyilván nem volt könnyű választania. Szerény sejtésünk szerint Kégl iráni útjának ösztönzője egy külső tényezőben keresendő. 1889 augusztusában

---

áporkai kúriáján (MTAKK Ms 5075). Ld. pl. <http://kegl.mtak.hu> ill. [http://mtak.hu/index.php?name=v\\_3\\_2\\_1\\_kegl](http://mtak.hu/index.php?name=v_3_2_1_kegl).

<sup>3</sup> Vámbéry e Kégl-t jellemző levele a Kégl hagyatékhhoz tartozik, a dokumentum a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteménye tulajdonát képezi és nemrég vált ismertté (Vámbéry 1894). ‘Dr. Kégl kiválóan szerény és némiképp ügyetlen ember’ – fogalmaz Vámbéry ebben a levelében, amely 1894. március 14-én kelt.

<sup>4</sup> Vámbéry a perzsiái brit követnek, Sir Henry Drummond-Wolffnak írt ajánlásában Kégl-t úgy ajánlja a követ pártfogásába, aki ‘the scion of a good family he is provided with the requisite means’ (Vámbéry 1889c).



illusztris vendég látogatta meg Budapestet. Nāšir ad-Dīn iráni sah nem egészen három napig, 1889. augusztus 26. és 29. között vendégeskedett a magyar fővárosban, ahol Vámbéry Ármin volt tolmácsa és kísérője. A sah és Vámbéry láthatóan hamar összebarátkoztak. Az iráni uralkodót láthatóan kellemesen érintette, hogy perzsául köszöntötték és folyamatosan perzsául szóltak hozzá. Vámbéry volt a sah elsősorú magyarországi információs forrása, akit sűrűn emleget az útról készült feljegyzéseiben. Nāšir ad-Dīn 1889-es európai útja során vélhetően különlegesnek hatott Vámbéry segítése, hiszen többnyire franciául szóltak hozzá vendéglátói vagy a perzsa követségi személyzet tolmácsolt a sahnak.<sup>5</sup> Véleményünk szerint Kégl iráni utazása aligha képzelhető Vámbéry Ármin szerepe és talán az iráni sahnál történt személyes közbenjárása nélkül, melyre Vámbéry egy 1890 decemberében kelt levele is bizonyítékul szolgál. Ebben Vámbéry úgy fogalmaz, hogy ő maga küldte Kégl Teheránba (Vámbéry 1890). Mindemellett Kégl is feltűnően sokat hivatkozik útja elején Vámbéryre. Vámbéry hatását, mentori segítségét több nemrég előkerült, Isztambulból keltezett Vámbéry-levele is bizonyítja, melyekből kitűnik, hogy Vámbéry több ajánlást írt Kégl számára,<sup>6</sup> Kégl pedig sosem mulasztja el kiemelni Vámbéryt, amikor útítársaival Magyarországról beszél. Kégl elindulása, 1889. szeptember vége és a sah budapesti látogatás közt alig egy hónap telt el.

### Kégl útja Budapesttől Bakuig

Kégl Sándor nem hagyott terjedelmes leírásokat iráni útjáról, mint ahogy egész élete csendben telt el. Jelenlegi ismereteink szerint Kégl Sándor nem készített memoárt iráni élményeiről és töredékesen fennmaradt magánlevelezése sem őrzött meg idevonatkozó adatokat. Visszatérte után magyar hetilapokban tett közzé hosszabb-rövidebb beszámolókat iráni élményeiről, jelen dolgozatunk adatai nagyobb részt innen ismertek, emellett néhány későbbi ismeretterjesztő cikke idevonatkozó adatai használhatóak fel iráni útjának tanulmányozásához. Kégl útja elejéről szigorú kronológiai rend szerinti beszámolót ír a *Vasárnapi*

<sup>5</sup> Ld. Nāšir al-Dīn Qāğār 1995: II, 330-335 és III, 4-22, valamint Sárközy 2010a és 2010b.

<sup>6</sup> Vámbéry Kégl számára írt ajánlásai a Kégl hagyatékhoz tartoznak, a dokumentumok a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteménye tulajdonát képezik és nemrég váltak ismertté. Vö. Vámbéry 1889a, 1889b és 1889c.

*Ujság* közönségének 1890-ben és 1891-ben, melyet az több alkalommal heti részletekben közölt.

Ezek szerint Kégl 1889. szeptember végén, október elején indult el Perzsiába, indulásának pontos dátuma nem ismeretes, visszaemlékezései szerint október 13-án indult el Isztambulból Trapezuntba, de előtte Isztambulban nyolc napot töltött el.

Közvetlen, színes és élvezetes stílusban megírt visszaemlékezése a *Vasárnapi Ujság* hasábjain máig lebilincseli az olvasót derűs soraival. Itt szintén előbukkan a hódolat Kégl mesterének, Vámbéry Árminnak, akit nem mulaszt el megemlíteni isztambuli tartózkodása idején:

„Utamat Konstantinápolynak vettem, mert a budapest-zimonyi vasút megnyitása óta ez a legrövidebb és egyszersmind a legérdekesebb út. Konstantinápolyban, hol az akkor ott tartózkodó akadémiai bizottsággal – közülük tanárommal Vámbéryvel, a híres magyar orientalistával, Fraknóival, Ábel Jenővel és a kurucz világ történetírójával, Thaly Kálmánnal találkoztam, nyolc napot töltöttem” (Kégl 1890a:565).

A fent említett, nemrég előkerült, Vámbéry által Kégl számára befolyásos pártfogókhoz írt ajánlások is ekkor születtek meg. Kettő közülük október 7-ei, egy pedig október 11-ei keltezésű. A rövid, kézzel írt dokumentumok közül egyik franciául vélhetőleg Nāšir ad-Dīn iráni sahhhoz íratott (a sahról közismert volt, hogy az európai nyelvek közül jól értett franciául).<sup>7</sup> A két angol ajánlás közül az egyik Sir Henry Drummond-Wolff perzsiai brit nagykövethoz fogalmazódott, a másik címzettje ismeretlen. A brit követhoz írt levélben Vámbéry, mint saját tanítványát mutatja be Kégl, ‘who goes to Persia in order to acquire practical knowledge in the Persian language and literature of which he has made a special study and object of his life’ (Vámbéry 1889c). Emellett más, például a korabeli Osztrák-Magyar Monarchia teheráni követsége részére írt ajánlások is születhettek, ezek azonban nem maradtak ránk.<sup>8</sup>

Kégl október 13-án indult tovább hajón Trapezuntba. A *Vasárnapi Ujság* oldalain átsüt Kégl első igazi találkozása a színes keleti forgataggal. A buharai,

---

<sup>7</sup> Vámbéry 1989b; az iráni sahnak írt francia levél végén saját neve alá Vámbéry még korábbi álnévét, a Resid efendit رشید افندی is odaírta arab betűkkel.

<sup>8</sup> Az Osztrák-Magyar Monarchia követsége számára Kégl érdekében írt hivatalos levélre vagy ajánlásra Vámbéry céloz a Drummond-Wolffnak írt ajánlás végén (Vámbéry 1889c).

perzsiai, török, örmény és kurd utasok megannyi zshivaja, a Kégl útítársául szegődött amerikai protestáns hittérítő félig törökül, félig angolul halandzsázó gyerekei mind-mind kedves adomákat szültek. Kégl egyébként tőle szokatlan rugalmasságot és talpraesettséget mutatott, mivel a hajóra felszállva könnyű szívvel vesztegette meg a török ‘finánczot’, aki elsőre el akarta kobozni jámbor filológusunk francia-perzsa szótárát. Kégl először Trapezuntban száll ki október 16-án (Kégl 1890a:566). Ez egy váratlan elem volt útján, hiszen csupán az orosz konzul külön megerősítő engedélyéért folyamodott kaukázusi útjához és eredetileg nem tervezte Trapezunt meglátogatását.

Trapezuntból október 17-én indult tovább és még aznap meg is érkezett a már orosz területnek számító Batumiba, ahol megismerkedett az orosz bürokrácia és a ‘késedelmező’ orosz hivatalnokok legszebb hagyományaival és ennek során kénytelen volt egy napot az általa nem túl érdekesnek titulált városban maradni, míg vonatra nem szállhatott Tiflisz (Tbiliszi) irányába. Kégl 1889. október 19-én érkezett meg Tbiliszibe, ahol négy napot töltött el. Furcsamód nemigen kötötte le az ősi grúz város, mivel az itt töltött négy napról csupán egy orosz ipariskolai kiállítást említett meg visszaemlékezéseiben. Október 23-án indult el Tbiliszből Bakuba ugyancsak vonattal. A nagy nyelvtelhetség Kégl sehol sem ütközik nyelvi akadályokba. Hol olaszul, hol angolul, hol törökül társalog vagy fordít útítársainak, itt pedig egy orosz katonatiszttel elegyedik szóba, akivel pikáns és érzékeny pánszláv-magyar ellentétéről szóló eszmecsere közben azért Vámbéryre is kitér pár szó erejéig:

„A (tiszt) beszéde közben megkérdezte tőlem, hogy hova megyek? Mikor megtudta, hogy nyelvtanulmányok céljából Perzsiába szándékozom utazni. ‘Így hát, – szolt, – ön Vámbéry tanítványa?’ ‘Az vagyok’, feleltem” (Kégl 1890a:584).

A transzkaukázusi vonattal Tbiliszin át jut el október 24-én Bakuba, amelyről szintén nincs nagy véleménye. A poros, petróleumszagú, a kőolaj kitermelésből növekvő félig orosz félig keleti város nem ejtette rabul a poétikus lelkű filológust, főleg, hogy nyolc napot kellett rostokolnia ott a meglehetősen gyéren közlekedő orosz postagözösök miatt.

Kégl kronológiája pontatlannak és zavarosnak mutatkozik, mivel mind első, mind pedig második kényszeres bakui tartózkodását nyolc napban adja meg, ez alapján november 13-án kellett volna megérkeznie Anzalíba, holott a *Vasárnapi Ujságban* megadott dátum szerint éppen akkor fut be postakocsijával Teheránba.

Ezek alapján első vagy második bakui tartózkodása sokkal rövidebb lehetett ahhoz képest, ahogy utólag megadja (Kégl 1890:584).

Bakuban leginkább a vele 'örök barátságot' kötő magyar szimpatizáns két azeri török bég köti le Kégl figyelmét, akiken kellően tudta csiszolni perzsa, török és orosz tudását is. Kégl saját közlése szerint nyolc napra érkezése után sikerült hajóra is szállnia az ütött-kopott Turkomen nevű postagőzössel, melyen két napig hánykolódtak a Kaszpi-tengeren. A tengeri betegségtől elgyötört Kégl csak a hajó exkluzív angol közönsége szórakoztatta némileg, mivel a fedélzeten tartózkodott Drummond-Wolff perzsiai angol nagykövet valamint a mashadi angol konzul is. Az illusztris társaság nagy bánatára azonban nem tudtak kikötni a viharos tenger miatt, mely képtelen volt behajózni az anzali kikötőbe. Így az Irán partjait kémlelő derék Kéglünk is újabb két napot szenvedett a tengeren, mire az angol diplomatákkal visszaevickéltek Bakuba.

### **Bakutól Teheránig – Kégl és a vidéki Irán**

Kégl így visszatért Bakuba, ahonnan csak november 4. körül indult el a Tamara nevű orosz postagőzös fedélzetén Iránba, eközben nyolc napig ismét Bakuban időzött tétlenül. Itteni napjai alatt saját visszaemlékezése szerint már a hazaindulás gondolata is felmerült benne, olyannyira kilátástalannak ítélte meg a kiszámíthatatlan orosz gőzhajó közlekedést Baku és Anzali között. Kégl, amennyiben tényleg november 13-án érkezett meg Teheránba, akkor számításaink szerint november 6-7. körül érkezett meg Anzali városába. A kronológiai zavart az is alátámasztja, hogy Kégl már nem közli útközbeli megállóinak dátumát Anzali és Teherán között. Kégl Anzaliból Raston át Gilán hegyein átvágva ér Kazvínba, ahonnan már kényelmes postakocsin, viszonylag nyugalmasan fut be a 19. század végének Teheránjába. Az iráni vidékről nyújtott leírása – kár is szépíteni – egyhangú és nem túl barátságos. Kégl nagyon megviselhették az utazás fáradalmai, a lehangelő szálláskörülmények és a magány, melyet csak alig oldott néhány szembejövő karaván látványa. Nyoma sincs Vámbéry közel negyedszázaddal korábbi finom humorának és egyben színes leírásainak. Sem a Kaszpi-tenger partvidéke, sem a gíláni erdők, sem pedig olyan ősi városok, mint Kazvín vagy az egykori aszaszin erődök közelsége nem hozták lázba Kégl:

„A tájék egyhangúsága fárasztólag hat az utasra, ki a hegyes és erdős vidékek kivételével alig talál valami látni valót. Egyik falu olyan, mint a

másik. Minden állomáson borraivalóra éhes kocsisok, szolgák serege veszi körül a frengi (európai) utazót” (Kégl 1891a:255).

A kényelemhez szokott, jó módban nevelkedett Kégl elmaradott, nyomorúságos falvakról, lepusztult szállodákról szóló leírásai korántsem tükrözik az első alkalommal Perzsia földjére lépő tudós lelkesültségét.

## Kégl Teheránban

Mind ma mai napig nem tudjuk, hogy Kégl Sándor Teheránban pontosan mennyi időt töltött, hol lakott, és pontosan mit csinált. Forrásaink szegényesek, hivatalos diplomáciai vagy más, a Kégl hagyatékban erre vonatkozó irat alig maradt fent és a zárkózott alkatként ismert Kégl maga sem nyilatkozott később sokat erről a periódusáról. Mindössze három dokumentum vált a közelmúltban ismertté Kégl teheráni tartózkodása idejéből. Az első egy Kégl által ismeretlen iráni személyhez írt perzsa nyelvű levél fogalmazványa 1889. december 10-i keltezéssel (MTAKKGy Kégl/125). A levél tartalma szinte elhanyagolható, ebben Kégl a teheráni havazás okozta sárról és latyakról, az akkoriban Teherán biztonságaért felelős Antonio di Monteforte grófról, a város olasz rendőrkapitányáról és Rakovszky Béláról (1860-1916),<sup>9</sup> a teheráni osztrák-magyar követségen dolgozó magyar ügyvivőről és műgyűjtőről számol be röviden. Életkörülményeiről nem ír, de magyarul jellegzetes kézírásával idézi ‘a mindenhol jó, de legjobb otthon közmondást’, ami a hazavágyódásának jele alig egy hónappal megérkezése után (Kégl 1889).

Mindezeket túl ránk maradt az iráni külügyminisztérium *šikasta* írásos dokumentuma 1890. január 14-i keltezéssel, melyben a Tbiliszi felé tovább induló Kégl útjának támogatását kéri (MTAKKGy Kégl/126). Valamint egy másik kézzel írt perzsa levél ugyanezen napról (MTAKKGy Kégl/124), amelynek aláírója az előbb említett Rakovszky Béla magyar diplomata volt, akit Kégl mint magyart említ fenti rövid perzsa levelében. Ez utóbbi levél Kégl Sándort jelenti be az iráni hatóságoknak és utazása célját részletezi. Ezen túl azonban egyéb dokumentum, korabeli iráni forrás nem említi Kégl Sándort. Így Kégl

---

<sup>9</sup> Rakovszky Béla (1860-1916) igazi karrierdiplomata volt, aki négy kontinensen és négy évtizeden át szolgált a Monarchiát, életéről az egykori kúriájának helyet Lontó szlovákiai magyar község honlapja közöl rövid részleteket.: <http://www.lontov-lonto.szm.com/lonto/rakovbelahu.html>

ottani tevékenységének rekonstruálására különböző, főleg magyar sajtó-forrásokból kell kísérletet tennünk.

Mostani ismereteink és feltételezéseink szerint Kégl Sándor alig valamivel több, mint három-három és fél hónapot tölthetett az iráni fővárosban. Mire alapozzuk ezt a hipotézist? Több adat is ezt sugallja. Nézzük végig ezeket az adatokat!

Ismert, hogy Kégl 1889. november közepe táján érkezett Teheránba. Későbbi teheráni leírásainak az 'Egy telem a persa fővárosban' címet adta. Kégl visszaemlékezéseiben egyáltalán nem beszél a nagy tavaszi ünnepről (*nauruz*), vagyis nem valószínű, hogy 1890. március 21. még Iránban érhetne volna őt. Emellett első iráni visszaemlékezése 1890 áprilisában jelent meg a *Magyar Salonban* (Kégl 1890b). Bár a korban a telegráf is rendelkezésére állhatott volna, de aligha gondolhatjuk, hogy Kégl élményeit Teheránból telegráfon küldte volna meg. Mivel odaútja közel másfél hónapot vett igénybe Budapest és Teherán között, így ha 1890 áprilisában ért vissza Budapestre, akkor legkésőbb 1890. március elején indulhatott haza. Összességében tehát nem túlzás az egy telem Teheránban cím, hiszen Kégl legfeljebb három és fél hónapot tölthetett 1889. november közepétől 1890. március elejéig az iráni fővárosban.

Kégl három és fél hónapos teheráni tartózkodásának másik tanulsága, hogy ez idő alatt egyáltalán nem hagyta el a perzsa fővárost. Visszaemlékezéseiben nincsen nyoma, hogy valaha is kilépett volna Teheránból, hogy Vámbéryhez hasonlóan elutazott volna Iszfahánba, Sírázba vagy más iráni városba. Az introvertált, a vidéki Irántól szemlátomást húzódozó Kégl alkatilag sem volt talán kapható mesteréhez hasonló merész kalandokra. Egyedül arról számol be, hogy meglátogatott két kádzsár palotát Teherán mellett, Nadzsafábádot és Isratábádot, ahol a kádzsár sahok nyaralópalotái voltak.<sup>10</sup>

Mindezek után nézzük meg, hogy mit is tett, mivel foglalkozott Kégl Sándor három és fél hónapig Teheránban?

Idevonatkozó legfontosabb forrásunk a *Vasárnapi Ujság* és a *Magyar Salon* című hetilapok, ahol Kégl később az élményeit publikálta. Ezek a leírások kevéssé foglalkoznak Kégl ottani személyes tevékenységével, sokkal inkább a perzsa főváros érdekességeit ismertetik meg a korabeli művelt magyar olvasóval. A kérdést úgy is feltehetnénk, hogy hol töltötte Kégl Sándor ezt a három hónapot?

<sup>10</sup> Pedig a Nāšir ad-Dīnhoz írt ajánlásában Vámbéry még Iszfahánt és Sírázt is Kégl úti-céljai között jelöli meg (Vámbéry 1889b).

Ismereteink alapján Kégl valahol a mai Dél-Teheránban, a bazár környékén lakhatott és onnan járta be az iráni fővárost. Ez a ma már kevésbé exkluzívnak számító környék a 19. század végén az iráni főváros szívében feküdt, a kádzsár kori főváros kormányzati negyedének a közvetlen közelében.

Kégl beszámolója alapján kevésbé érdekelte a történelem, a politika vagy az udvari intrikák világa. Közel három hónapos iráni tartózkodását nagyobb részt a klasszikus és a kádzsár kori perzsa irodalom tanulmányozására és kéziratok vásárlására használta fel. Mai fogalmaink szerint Kégl szorgalmas diákként minden lehetőséget igyekezett megragadni könyvek vételére. E téren teheráni tartózkodása mindennél sikeresebb volt. Teheránban egyedülálló ismeretekre tett szert a perzsa kéziratok és litográfiák terén. Szinte bizonyos, hogy halálakor Németh Gyula szerint<sup>11</sup> Vámbéry és Goldziher könyvtárát is felülmúló gyűjteményét itt kezdte el megalapozni és a legértékesebb kéziratok zömét is ekkor vehette meg. Ismeretes, hogy Kégl halálakor 1920-ban 59 klasszikus és kádzsár kori perzsa kézirat volt a tulajdonában, mely a Magyarországon őrzött perzsa kéziratok csaknem felét tette ki. Ezek között volt egészen régi is, a 14. század első harmadából származó *Kalila és Dimna* kézirat valamint a korban Európában nívumnak számító kádzsár kori, vagyis mai fogalmaink szerint kortárs irodalmi kéziratok, litográfiák. Aligha kételkedhetünk, hogy Kégl e kéziratokra Teheránban tehetett szert. Feltételezhető, hogy egyes perzsa kéziratokat esetleg Isztambulban vehetett vagy más csatornákon keresztül juthatott el hozzá, de a kézíratainak listája alapján úgy tűnik, zömüket csak alapos helyismeret birtokában, Teheránban lehetett abban a korban megszerezni. Mindezt egy Vámbéry levél is alátámasztja, melyben Vámbéry Kégl megdicsérei ritkaságzámba menő klasszikus perzsa kézírataiért:

---

<sup>11</sup> Németh Gyula 1925. június 3-án leutazott Pusztaszentkirályra és miután megtekintette a könyvtárát, alig leplezetlenül fejezte ki csodálatát az ott tapasztalt könyvtári viszonyok miatt. Jelentésében kiemeli „a könyvtár tudományos értékének jellemzésére általában azt mondhatom, hogy sok tekintetben felette áll mind Vámbéry, mind Goldziher könyvtárának. Jó részben mindenesetre oly munkákat tartalmaz, melyek könyvtárainkban nincsenek meg, s Akadémiánk eddig is kiválóan gazdag keleti gyűjteményét a legszerencsésében egészíti ki” (Németh 1925). Kiemeli a nagyszámú kéziratot, és a köztük található ritkaságokat is. Németh levelében mintegy 5-7000-re becsüli a könyvtár tételeinek számát, mely már valamelyest meghaladja a ráckevei jegyző korábban említett tételemennyiségét, de még mindig elég pontatlan adat (talán csak a szűkebben vett orientalisztikai könyvtár köteteit becsülte ennyinek Németh, és a könyvtár más részeivel nem foglalkozott).

„Tisztelt barátom, uram

Ide mellékelve küldök egy dolgozatot, melyet kegyednek illetőleg az akadémiának mélyen ajánlok. Én azért, amint czime mutatja, a modern perzsa irodalomról és szerzője egy néhai tanítványom Dr. Kégl Sándor az ismert jómódú család növendéke, ki négy évig nálam a keleti nyelveket hallgatta és a kit tanulmányai bevégezte után Perzsiába küldöttem. Dr. Kégl több ideig időzött a perzsa fővárosban és theoretikus ismereteit gazdagon bővítette gyakorlati tapasztalatokkal. Hazajövet jelen munkájához fogott és azt olyan szépen kidolgozta, hogy mondhatom egészen érdemes a publicatióra. Nem hiszem, hogy az európai tudományos világban volna valaki, ki ilyen munkát létre hozhatott volna mint Kégl, még Dr. Ethé, az egyedüli specialista sem, mert ő oly forrásokból dolgozott, melyeket senki nem ismert előtte. Szóval Dr. Kégl munkája, minden akadémiának becsületére válhatnék és én a kiadását melegen ajánlom.

Tisztelő híve

Vámbéry Ármin

U.i: Ha az első osztály jónak találja, Kégl személyesen felolvasna részleteket munkájából, és ez talán legjobb módja volna az ügy elintézésének” (Vámbéry 1890a).

Kégl a régi és kortárs kéziratok mellett élénk érdeklődést mutatott a teheráni perzsa népköltészet iránt is. A perzsául kiválóan tudó magyar tudós egész csinos kis gyűjteményt állított össze a teheráni utcán hallott, leírt kollokvialis perzsa népdalokból, versekből. A perzsa népdalról szóló Kégl-írás máig érdekes és méltatlanul elhanyagolt részét képezi Kégl Sándor szellemi hagyatékának (Kégl 1899). Reményeink szerint a közeljövőben a cikk perzsa fordításával segíthetünk ezen az állapoton.

Kégl tudományos tevékenysége mellett jól megismerte a teheráni mindennapokat. Teheráni beszámolói elvesztik kronológiai jellegüket, szerzőnk szemlátomást nem törekszik a kronológiai rendre élményei publikálásakor. Élményeit életképszerűen adja közre, többnyire a korabeli teheráni élet leglátványosabb elemeit emelve ki. Bár túlzottan nagy véleménynel az iráni fővárosról sem volt, de figyelmét láthatóan lekötötték az ottani érdekességek. Kégl zárkózottsága itt is hamar kiütközött, reménytelennek írva le a masírozó, hadgyakorlatozó iráni hadsereget, a botcsinálta rendőrséget vagy az alig pislákoló gázlámpákat.



Undorodva ír a város közepén levő dögtemetőről és az ott a koncert marakodó kutyafalkákról, emellett nem volt túl nagy véleménynyel a korrupciós hivatalnokokról, akik minden alkalmat megragadnak a tehetősebb teherániak fosztogatására. Kégl igazi européerként viszolygott a korabeli iráni higiénia és orvostudomány jelenségeitől és képviselőitől is, melyekről rosszállóan ír a *Magyar Salon* oldalain. Világnézeti pikantériaként pedig igazi tizenkilencedik század végi kispolgári radikális antiklerikalizmus sugárzik a síita egyház fanatizmusát taglaló megjegyzéseiből is.<sup>12</sup>

Valamivel jobb véleménynyel volt Kégl a kulturális életről. Itt főleg az 1890 körül épp megszülető perzsa színházi élet kötötte le figyelmét, melyet kellően egzotikusnak talált, hogy beszámoljon róla. Tudósítása ezért fontos értékkel bír, mert a perzsa színház kezdeteiről őrzött meg érdekes adalékokat:

„A primadonnán kívül nincs más rendesen fizetett színész, s így csak örmény műkedvelők játszanak benne. Ott létem ideje alatt tifliszi örmény műkedvelők a városi vállalkozó honfitársaikkal együtt adtak elő persára fordított francia egy felvonásos darabokat... a színészek két nyelven játszanak; a prózai részeket persául, a dalokat, énekeket a durva, kemény hangzású örmény nyelven adják elő... Eredeti persa színművek még nem léteznek, ha csak Fathali Ahondzade törökül írt persa tárgyú darabjait nem tekintjük ilyeneknek” (Kégl 1891a:286 és uő. 1890c:544).

Kégl emellett említi a ‘királyi főiskolát’ is, amely alatt valószínűleg az 1853-ban alapított *Dār al-funūn*-t kell értenünk, az első nyugati típusú felsőoktatási intézményt Perzsiában (Kégl 1891a:286).

Kellemesebb élményei közé tartozott a teheráni magyarok felkutatása is, akikre mindjárt megérkezése után nem sokkal bukkant. Beszámolójában egy Bertalan és egy Balogh nevű magyart említ, akik mint kocsigyártó mesteremberek éltek a korabeli Teheránban már jó pár éve. A két magyar (egyikük székely) örömmel fogadta Kégl Sándort és meg is vendégtelték őt teheráni otthonukban. Kégl emellett célzást tesz egy harmadik, magát magyarnak valló ‘kétes existenciájú egyénre’ is, őt azonban inkognitóban hagyja magyar nyelvű beszámolójában (Kégl 1891a:286). Nem tudni, hogy kiről van szó. Első látásra talán merészség lenne azt állítani, hogy egy ott szolgáló magyar diplomatát, Rakovszky Bélát illetett volna Kégl ilyen szavakkal, ám egyetlen fennmaradt teheráni levele mégis ezt engedi sejtetni.

<sup>12</sup> Ld. Kégl 1891a:286 és Kégl 1890c.

Hogy Kégl mégis Rakovszky Béla magyar diplomatára célozhat, akit egyetlen teheráni perzsa levelében *ما اهل مملکت ما* tehát a ‘mi országunk népéből valónak’ titulál (MTAKKGy Kégl/125), elárulja az is, hogy Kégl e levéltöredéke szerint Rakovszky Antonio di Monteforte olasz származású teheráni rendőrparancsnok lányának a szeretője volt. Kégl ebben a fogalmazványában felfedi, hogy nem kedveli Rakovszkyt és nem keresi társaságát. De Kégl megvetően nyilatkozik Montefortéről is, akit zsarnoknak és népnyúzóknak tart Teherán népe, és akit senki sem kedvel Teheránban, kivéve Rakovszkyt. Talán eme kényes affér vagy egyéb, diplomáciai okok miatt titulálhatta ‘kétes existenciájú egyénnek’ Rakovszkyt és hagyta ki a nevét későbbi magyar nyelvű beszámolójából.

## A visszaút

Kégl Sándor három hónapos tanulmányútja eredményesen zárult le, hiszen a rendelkezésére álló idő alatt jelentős tudományos gyarapodást ért el. A visszaút részletei ezzel együtt homályban maradnak, Kégl ezt nem tartotta érdekesnek megörökíteni. Nem lehetnek nagy kétségeink azonban afelől, hogy ugyanazon az útvonalon érkezett vissza, amelyen elindult. Vagyis a Teherán-Kazvín-Anzali-Baku-Tbiliszi-Batumi-Isztambul-Budapest útvonalon érkezett haza valamikor 1890. március végén, április elején.

Teheránról szóló írásait, melyek egyfelől útirajzok keretein belül, másfelől életképekként mutatják be az iráni fővárost a már fent említett *Vasárnapi Ujságon* és a *Magyar Salonon* túl (Kégl 1890b, 1890c és 1893) az *Egyetértés* és a *Budapesti Szemle* (Kégl 1891b, 1892 és 1895) is közölte.

A Teheránban vásárolt kádzsár és klasszikus perzsa irodalmi kéziratok és litográfiák komoly szellemi muníciót jelentettek Kéglnek, aki az útját követő évtizedben számos kádzsár irodalmi és klasszikus perzsa tárgyú írást tett közzé. Kégl, ha utazóként, felfedezőként nem is jeleskedett és láthatóan húzódozott a Vámbéryhez hasonló úti kalandoktól, de a magyar iranisztika első jelentős alakjaként szorgalmasan dolgozta fel az Iránban szerzett kéziratokat. Ez adja meg útjának jelentőségét egy olyan korszakban, amikor nem kis nehézség árán lehetett helyszíni tapasztalatokra szert tennie egy magyar orientalistának Iránban.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Gaál László. 1924. „Kégl Sándor 1862-1920”. *Budapesti Szemle* 564 április 37-44. 42.
- Iráni Külügyminisztérium. 1890. *Kégl Sándor utazását támogató levél*. MTAK-KGy Kégl/126.
- Kégl Sándor. 1889. *Kégl Sándor perzsa nyelvű levélfogalmazványa*. MTAKKGy Kégl/125.
- \_\_\_\_\_. 1899. „A perzsa népdal”. *Értekezések a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Széptudományi osztálya köréből*. 17.3.112-155.
- \_\_\_\_\_. 1890a. „Utazásom Perzsiába”. *Vasárnapi Ujság* 37.35.565-566, 36.584-585, 37.598-599, 39.627-628.
- \_\_\_\_\_. 1890b. „Teheráni emlékek”. *Magyar Salon* 7.438-442.
- \_\_\_\_\_. 1890c. „Orvosok, mollák és dervisek Perzsiában”. *Magyar Salon* 7.543-547.
- \_\_\_\_\_. 1891a. „Egy telem a persa fővárosban”. *Vasárnapi Ujság* 38.16.255-256. 38.18.286.
- \_\_\_\_\_. 1891b. „Egy perzsa király háreme”. *Budapesti Szemle* 173.378-392.
- \_\_\_\_\_. 1892. „Politikai irányelvek keleten nyolczszáz évvel ezelőtt”. *Budapesti Szemle* 188.298-307, 188.279-287.
- \_\_\_\_\_. 1893. „Kelet szocialistái”. *Magyar Szalon* 10.118-126.
- \_\_\_\_\_. 1895. „Naszreddin Sah úti naplója 1889-ből”. *Budapesti Szemle* 217.117-135.
- Nāšir ad-Dīn Qāğār. 1995. *Rūznāma-i Ḥātīrāt-i Nāšir ad-Dīn Šāh dar safar-i siwwum-i Farangistān* (Nāšir al-Dīn sah visszaemlékezéseinek naplója harmadik európai útján). Ed. E. Riżwānī – F. Qāžīhā, Teherán.
- Németh Gyula. 1925. *Németh Gyula levele Balogh Jenőnek, az MTA főtítkáranak*, MTAK RAL 1046/1925.
- Rakovszky Béla. 1890. *Hivatalos levél Kégl teheráni tartózkodásáról*. MTAK-KGy Kégl/124.
- Sárközy Miklós. 2005. „Egy Vámbéry tanítvány – Kégl Sándor élete és munkássága (1862-1920)”. In: Dobrovits Mihály (szerk.): *A kísérlet folytatódik*, II. (Nemzetközi Vámbéry Konferencia), 120-163. Dunaszerdahely: Lilium Aurum.
- \_\_\_\_\_. 2010a. ‘East Meets West: The Journeys of Iranian Rulers in Europe in the Qajar Period’. In: Kelényi Béla – Szántó Iván (eds.): *Gunpowder Smoke in*

*the Rose-Garden. Iranian Arts of the Qajar Period*, 21-25. Budapest: Ferenc Hopp Museum of Eastern Asiatic Arts.

\_\_\_\_\_. 2010b. „Nászer al-Dín perzsa sah útinaplója Magyarországról”. In: Dobrovits Mihály (szerk.): *A Kelet ritka nyugalma. VIII. Nemzetközi Vámbéry Konferencia*, 113-164. Dunaszerdahely: Lilium Aurum.

Vámbéry Ármin. 1889a. *Vámbéry Ármin Kégl Sándort támogató levele*. MTAK KGy Kégl/073.

\_\_\_\_\_. 1889b. *Vámbéry levele a perzsa sahhoz*. MTAKKGy Kégl/074.

\_\_\_\_\_. 1889c. *Vámbéry Ármin levele Sir Henry Drummond-Wolfhoz*. MTAKKGy Kégl/ 075.

\_\_\_\_\_. 1890. *Vámbéry Ármin ajánlása Kéglről, Budapest, 1890. december 2.* MTAKK RAL 209. 1890. pót.

\_\_\_\_\_. 1894. *Vámbéry Ármin levele Kégl Sándorról egyetemi alkalmazásával kapcsolatban*. MTAKKGy Kégl/076.

## **II. Kégl Sándor és India**



# KÉGL SÁNDOR, AZ INDOLÓGUS

Kelecsényi Ágnes

Indológus, könyvtáros, PhD

MTAK Keleti Gyűjtemény

kelecsenyi@mtak.hu

Kégl Sándor az iranisztika mellett a hazai indológia történetében is úttörő szerepet játszott: éveken át tanított szanszkrit nyelvet az egyetemen, akadémiai előadásai közül kettőt is Indiával kapcsolatos témának szentelt. Folyóiratcikkei, hosszabb könyvismertetései bizonyítják kiterjedt érdeklődését, hisz egyaránt foglalkozott az ind epikával, a buddhizmussal, vagy a hindusztáni irodalom kialakulásával. Az élete során megjelent 64 könyvismertetésének több mint harmada indológiai vonatkozású. A *Pallas Nagy Lexikonának* (Pallas 1893-1897) írt 140 névvel jegyzett szócikkének pedig több mint a fele foglalkozik az ind irodalom, vallás, filozófia stb. fontos fogalmainak meghatározásával, kiemelkedő szereplőivel. Könyvtára az Akadémia Könyvtár gyűjteményében az iranisztika mellett az indológiai törzsanyag kialakulásában játszott jelentős szerepet.

A budapesti egyetem sok fontos iratának megsemmisülése miatt arra nem tudunk választ adni, hogy Kégl mikor és kinek az irányítása mellett kezdett el indiai tanulmányokkal foglalkozni. Ezért inkább csak valószínűsíthetjük, hogy Mayr Aurélnak (1846-1915) az 1873-ban felállított összehasonlító indogermán nyelvészeti tanszék magántanárának, majd 1895-től rendes tanárának lehetett ebben szerepe (Szentpéteri 1935:523).

Mayr Aurél 1867-ig jogot tanult a budapesti egyetemen, nyelvészeti tanulmányokkal külföldi egyetemeken kezdett foglalkozni. 1870-ben a berlini egyetemről ment át Rudolf von Roth professzorhoz Tübingenbe és nála doktorált 1871-ben egy-egy iranisztikai, illetve indológiai témával,<sup>1</sup> majd pedig Roth ajánlásával nyerte el állását, s lett az indoeurópai nyelvészet első professzora

---

<sup>1</sup> *Beiträge aus dem Rgveda zur Accentuierung des verbum finitum és Resultate der Silbenzählung aus den vier ersten Gâthas des Avesta*, vö. Fata 2004:226.

Budapesten. Első jelentős munkája az *Indisches Erbrecht* Bécsben jelent meg 1873-ban, nyelvészeti munkái, amelyekben leginkább hangtani kérdésekkel foglalkozott, hazai folyóiratokban jelentek meg (Mayr 1876 és 1877). Mayr kiváló pedagógus volt, akitől a nyelvszakos hallgatók összehasonlító nyelvészeti ismereteik növelését várhatták, a latin-görög szakosok közül pedig sokan látogatták szanszkrit óráit is.

Kégl Sándor az 1893/94-es tanév második félévében kezdte meg óraadói tevékenységét az Általános és Keleti Nyelvészet Tanszék perzsa nyelv és irodalom magántanáraként. Itt tanított abban az időben Hatala Péter, Vámbéry Ármin, Mayr Aurél, Goldziher Ignác, Kúnos Ignác és Szinnyi József. Mayr Aurél a *Bevezetés a nyelvtudományba* c. óráján kívül különböző indoeurópai nyelvekről is tartott előadásokat. Ez utóbbi keretében 1897-ig rendszeresen tartott szanszkrit nyelvtani órákat is. Ezt követően azonban a rendszeres szanszkrit oktatás abbamaradt, Mayr inkább összehasonlító latin és gót nyelvtant tartott. Több éves szünet után a szanszkrit nyelvi képzés Kégl Sándor révén folytatódott, aki az 1900/1901 tanévtől kezdődően hirdette meg és tartotta négy féléven át *Hitopadésa nyelvtani magyarázatokkal* c. óráját,<sup>2</sup> majd 1902-től *Válmiki Rámájana nyelvtani magyarázatokkal* címen tartott órákat két tanéven keresztül.<sup>3</sup> Az 1904/1905-ös tanév első félévére meghirdette a *Mahabharata, Nala és Damajanti nyelvtani magyarázatokkal* c. szövegolvasási kollégiumát (*BET* 1904-1905 1. félév, 49), a második félévben azonban *Párhuzam a perzsa és szanszkrit époszi költészet között* címen hirdetett órát az akkor már Indogermán és Keleti Nyelvészet elnevezésű tanszéken, s tartotta egészen 1906-ig.<sup>4</sup> Az 1904/1905-ös tanév második félévében a szanszkrit nyelvtant heti három órában Asbóth Oszkár<sup>5</sup> tartotta (*BET* 1904-1905 2. félév).

1905/1906 évi tanév első félévében Mayr az indogermán nyelvészet főbb kérdései mellett ismét szanszkrit nyelvtant is tartott (*BET*, 1905-1906 1. félév), a második félévtől azonban már nyugdíjba vonult. A következő tanév első félévében a tanrendben nem is szerepelt indogermanisztikai előadás, az 1907/1908-as tanévben ismét Asbóth Oszkár tartott szanszkrit és könnyű

<sup>2</sup> Ld. *BET* 1900-1901 1. félév, 37; 2. félév, 36; 1901-1902 1. félév, 39; 2. félév, 38.

<sup>3</sup> Ld. *BET* 1902-1903 1. félév, 39; 2. félév, 39; 1903-1904 1. félév, 42; 2. félév, 47-48.

<sup>4</sup> Ld. *BET* 1904-1905 2. félév, 50; 1905-1906 1. félév, 52; 2. félév, 52; 1906-1907 1. félév, 56.

<sup>5</sup> Asbóth Oszkár (1852-1920) nyelvész, egyetemi tanár, az MTA tagja, a magyarországi szlavisztika, ezen belül az orosz nyelvtudományi kutatás megalapozója.



szanszkrit nyelvtant, a következő félévben pedig az indogermanisztikai óra mellett a későbbi tanszékvezető, Schmidt József<sup>6</sup> tanított összehasonlító óind nyelvtant.

A budapesti egyetem indológiai óráival azért foglalkoztam ilyen részletességgel, mert önkéntelenül is felmerül a kérdés, hogy Kégl, aki jól képzett szanszkritista volt, pálit, prákritot, valamint az újind nyelvek közül urdut és hindit is előadhatott volna, ismerte és szerette az ind irodalmat, s minden ellenszolgáltatás nélkül, a tárgy szeretete és az érdeklődő hallgatóság igényeinek kielégítése miatt tanított, miért hagyott fel az indiai tárgyak oktatásával? Arra a kérdésre, hogy 1904-től Kégl miért nem tartott kifejezetten szanszkrit nyelvtani órákat, hanem helyette indo-iráni összehasonlító irodalomtörténetet, majd pedig 1906 után teljesen visszavonult minden indológiával kapcsolatos oktatási tevékenységtől valószínűsíthető magyarázatot ad az a hagyatékában található levéltervezet, vagy el nem küldött válaszevél, amely 1904. október 30-án kelt. Nem tudjuk ki volt e levél címzettje, de feltételezhető, hogy az eredeti levél szerzője az egyetem akkori oktatói, vagy a szakterületen tanári állásra aspirálók közül kerülhetett ki.

Kégl válaszáat,<sup>7</sup> amely tudósi és tanári elkötelezettségének is ékes bizonyítékát adja, érdemes teljes terjedelmében idézni:

„Mélyen Tisztelt Tanár Ur!

Soraira bátorkodom megjegyezni, hogy én valami négy évvel ezelőtt a szak tanár Mayr Aurél tudtával hirdetem először szanszkrit előadásokat.

Akkor senkinek az ellen kifogása nem volt. A perzsa és az ind nyelvészet oly rendkívül szoros rokonsági viszonyban áll egymással, hogy úgy gondoltam nem lépem át hatáskörömet, ha egy testvér nyelvet is felveszek az előadandó tárgyak közé annál inkább hisz zend nyelvvél szanszkrit előismeretek nélkül foglalkozni merőben képtelenség.

Amerikában és Angliában sőt Németországban az előadások hirdetéseiből könnyen megláthatod a perzsa nyelv tanára rendszerint szanszkrit és ind nyelveket is előad.

<sup>6</sup> Schmidt József (1868-1933) nyelvész, indogermanista, indológus, 1908-tól a budapesti bölcsészkaron az ind nyelv és irodalom magántanára, 1910-től az indoeurópai nyelvészet rendkívüli tanára, 1911-től az MTA I. tagja.

<sup>7</sup> Kégl Sándor levele ismeretlenhez. MTAKKGy Kégl/026.

Például a zend és egyéb perzsa nyelvek nagy ismerője Andreas szánszkrit collegiumot is hirdet, ezt teszi Horn is ki mint általánosan ismeretes Németországban a legtöbbet foglalkozik a perzsa nyelv és irodalommal.

Amerika leading persian scholar-je Jackson együtt tanítja a perzsa és ind nyelvészetet. Az olasz Pizzi a Sah name fordítója is tart. Így lévén ez mindenütt a világon abban a nézetben vagyok és voltam, hogy mint a német nyelvészet tanára minden külön engedelem nélkül előadhatja a skandináv nyelvészetet, úgy a perzsa nyelv előadója nem követ el nagy hibát ha a régibb fokon csaknem dialektusi viszonyban álló testvér nyelvekre is kiterjeszkedik.

Különben én az egészet csak a tudomány érdekében tettem látva, hogy évek óta egy oly fontos nyelv a mi egyetemünkön oly annyira el van hanyagolva.

A többi a te bölcs belátásodra bízom.

Kiváló tisztelettel

Dr. Kégl Sándor”

Ez az egyetemi incidens szerencsére nem vette el Kégl Sándor kedvét attól, hogy továbbra is foglalkozzék indológiával, de a jövő nemzedék képzése helyett a későbbiekben előadásával és írásaival hozta közelebb a művelt közönséghez az ind kultúrát. Oktatói tevékenységével kapcsolatban fontos megjegyezni, hogy amikor ő tartott szánszkrit szövegolvasási és nyelvtani órákat, Magyarországon még alig jelent meg eredeti nyelvből készített fordítás, de a megjelent művek mindegyike tudós középiskolai tanárainknak köszönhetően készült el. Jóllehet ezeket a korai fordításokat a későbbi, jelentős műfordítói teljesítményt nyújtó tanszékvezető, Schmidt József kritikával illette, mivel szerinte a fordítók filológiai ismereti nem voltak mindenben pontosak és megbízhatóak, kétségtelen, hogy érdemes és fontos népszerűsítő munkát végeztek. Michalek Manó 1886-ban a Mahábhârata Nala történetéből készített fordítást (Michalek 1886).

Fiók Károlynak szintén az 1880-as évektől 1905-ig több műfordítása jelent meg, pl. ismertetést és fordítás közölt a Mahábhârata fent említett önálló epizódjából, (Fiók 1884) majd szintén az eposzból *Szávitri, vagy a hűség diadala: Hindu rege a Mahâ Bhâratából* címen jelentette meg fordítását a *Budapesti Szemlében*, (Fiók 1889) valamint Kálidasza *Sakuntalá* c. drámájának

(Fiók 1887) és Nárájana *Hitopadés*a c. műve részletének fordítását tette közzé (Fiók 1904-1905).

Vértesy Dezső, aki Makón, Losoncon, majd Budapesten volt főgimnáziumi tanár két fordítást jelentetett meg: egy részletet a Mahábháratából (Vértesy 1904), majd 1906-ban a *Hitopadés*ából (Vértesy 1906). Ő róla biztosan tudjuk, hogy Kégl tanítvány volt, hisz 1904-ben megjelent Szávitri fordítását az alábbi dedikációval küldte meg mesterének: „Nagys. Dr. Kégl Sándor úrnak, kedves tanáromnak – hálás tisztelettel”.<sup>8</sup>

Kégl Sándor lelkes könyvgyűjtő volt, aki Európa számos könyvkereskedőjével és antikvárusával kapcsolatban állva hatalmas orientalisztikai könyvtárat gyűjtött össze. Ezek közül a saját használatra beszerzett könyvek közül kerültek ki azok, amelyeket aztán az *Akadémiai Értesítő*ben, a *Budapesti Szemlé*ben és az *Egyetemes Philologiai Közöny*ben értekezések, illetve egy-egy rövidebb recenzió keretében bemutatott a magyar olvasóközönségnek.

Kégl indiai vonatkozású könyvismertetései közül kettőt szeretnék kiemelni a jó értelemben ismeretterjesztés példajaként.

Amikor 1913-ban Rabindranath Tagore személyében indiai költő kapta az irodalmi Nobel-díjat, a magyar olvasóközönség számára ismeretlen alkotó nyerte el a jeles kitüntetést. Kégl szinte elsőként írt értékelést költészetéről és tette közzé egy versének fordítását a *Budapesti Szemle* hasábjain (Kégl 1914), (1. kép). Előtte, két héttel a díj odaítélése után, Babits Mihály a *Vasárnapi Újság*ban a *Gitándzsali* és a *Növekvő hold* c. kötetekben szereplő három versének prózavers fordítását jelentette meg, majd a *Nyugat*ban „Két szent” címen írt esszéjét egy szintén a *Gitándzsali*ből vett fordításával zárta.

Kégl az új Nobel-díjast bemutató írásában Tagore költészetének lényegét a Kelet és a Nyugat kultúrájának szintézisének kívül a vallásos miszticizmusban látta. Ez utóbbiról azonban úgy gondolta, hogy művészetének ez a jellegzetessége kontinensünkön korlátját is jelenti majd, mert véleménye szerint: „Ez európai olvasónak fárasztóvá teszi költeményei olvasását, melyeket elszórtan, anthológiákban fognak leginkább élvezhetni” (Kégl 1914:453). Kégl már nem érthette meg Tagore rendkívül népszerűvé válását hazánkban, ami az 1920-as években következett be, amikor az évtized első felében egymás után jelentek meg a magyar fordítások, összesen 30 különféle műfajú kötete (Bangha

<sup>8</sup> A Kégl-könyvtár dedikált példánya az MTAK katalógusában a 705.899 jelzeten található.

2009:230). A költő 1926-os magyarországi látogatása még fokozta a művei iránti érdeklődést, ami aztán gyorsan le is hanyatlott, mintha Kégl meglátását igazolta volna a későbbi irodalmi ízlés.

Kégl sokoldalú érdeklődésében az angol irodalom is jelentős helyet kapott. Shelley, Jane Austen, George Eliot és a két Browning mellett nem kerülhette el figyelmét a kortárs Rudyard Kipling sem, akinek életművében India, ottani élményeinek, emlékeinek irodalmi műben való megjelenítése központi helyet foglalt el. A jó irodalmi ízléssel és értékítélettel rendelkező Kégl Kipling művei közül az ebben a témakörben írt utolsó, s egyben egyik legnagyobb hatású munkáját, az 1901 októberében megjelent *Kim* c. regényét választotta bemutatásra, s a *Budapesti Szemle* következő évi első számában írt róla ismertetést. Kiplinget a brit birodalom írójaként mutatja be, akitől távol áll a pártatlanság, de visszautasítja, hogy a nyers erő prófétája lenne. Kégl a regényt a cselekmény egységének hiánya ellenére is kiemelkedőnek tartja. A két főszereplő, a félvér Kimball O'Hara és a nyíl folyóját kereső szentéletű láma alakjának „költőien szép” megformálása mellett Kégl szerint a szerző legnagyobb érdeme, hogy „India életét festi, azét az Indiáét, melynek úgy átérzi, érti sajátos költészetét” (Kégl 1902:141). Ezt a megállapítását a mai irodalomtörténet is érvényesnek tartja.

A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának 1925. és 1926. évi állapotáról szóló hivatalos jelentésében az alábbiakat olvashatjuk: „A keleti irodalmak anyagának tekintetében máris pártatlanul áll könyvtárunk Magyarországon, amihez nem kis mértékben járult hozzá az utóbbi két év folyamán adományozott Stein Aurél és Kégl Sándor könyvtár” (Akadémiai Értesítő 1927:21).

1924 márciusában érkezett meg az Akadémiára az a könyvadomány, amelyet még 1922 decemberében ajánlott fel Stein Aurél a tudós testület számára, s amely az általa akkor nélkülözni tudott könyveit tartalmazta. 1925 augusztusában pedig Kégl János ajándéka, néhai bátyjának könyvtára érkezett az Akadémia falai közé. A két gyűjteménynek volt egy közös vonása: általuk az iranisztikai és az indológiai állomány nagy mennyiségű és felbecsülhetetlen értékű művekkel gazdagodott.

Kégl Sándor könyvtárában természetesen a perzsa nyelvű munkák állnak az első helyen, de szinte megközelítő mennyiségben található hindusztáni nyelvű anyag is. Ezek jelentős része szépirodalom, zömében a 19. század utolsó évtize-

deiben Indiában (Lucknow, Bombay, Calcutta, Hyderabad, Cawnpore és Lahore) megjelent művek. Köztük nagy számban találhatók azok az egyszerű nyelvezetű szövegek és fordítások, amelyeket az angolok a gyarmati igazgatásban, és a hadseregben szolgáló honfitársaik számára nyelvoktatási célzattal használtak. A gyűjtemény nagysága és a didaktikai célzatú anyag mennyisége arra enged következtetni, hogy – talán ha nem éri támadás az őind nyelvoktatás területén – lehetséges, hogy Kégl egy modern indiai nyelvvel is színesítette volna az egyetem keleti nyelvi stúdiumait.

Könyvtárában a szanszkrit irodalmat első helyen a két nagy eposz képviseli. A szövegkiadásokon kívül komoly gyűjteményt állított össze a rájuk vonatkozó irodalomból is.

Jelentős gyűjteménye volt az ind meseirodalomból, a drámai művek közül első helyen Kálidasza munkássága áll, de az összes fontos költő művei is megtalálhatók könyvtárában.

Az indiai vallásokat a legnagyobb számban az elsősorban páli nyelvű buddhista szövegek képviselik, különösen a *dzsátakák*ból állított össze egy szép gyűjteményt. Az ind filozófiából leginkább a *szánkhja* és a *védánta* foglalkoztatta.

Kézirat gyűjteményében négy hindusztáni nyelvű, költészeti műfajú kéziratot találunk (Hindusztáni Qu. 1. Hasan Mīr Ġulām: *Qīṣṣa-yi Bī-naẓīr va Badr-i Munīr*, Qu. 2 *Bāgh o bahār*, F. 1. *Qaṣā'id o dīvān-i Sawdā*, F. 2. *Qīṣṣa-yi Šahzāda Mihr Afrūz va malikat Māh Parvar*). Ezt az indiai gyűjteményt még két igazi különlegesség egészíti ki: az O. 72 kézirat a *Mahābhārata* egy részletének perzsa fordítása, az O. 75 pedig a *Bhagavad-gítá* kétnyelvű kézírata (2. kép), ahol a szanszkrit szöveg is arab betűkkel lejegyezve szerepel.

Kézíratos hagyatékának indológiai része leginkább az óráihoz, cikkeihez készített jegyzeteket, rövid szövegfordításokat, illetve megjelent műveinek kézíratait tartalmazza. A *Bhagavad-gítá*ra vonatkozik a legnagyobb fennmaradt kéziratköteg, benne sok kimásolt szöveg található saját magyar fordításával, részleteket találunk a külföldi szakirodalomból, valamint fennmaradt előadásának szövege is.

Mivel csak ebben az évben készült el Kégl kézíratos hagyatékának feldolgozása, s az 1925 óta eltelt időszakban meglehetősen összekeveredtek a nem füzet formában, hanem önálló lapokon található feljegyzések, bizony igen nehéz dolog az összefüggő szövegrészeket megtalálni. Ezt még csak tovább nehezíti a kor igen tiszteletreméltó szokása, hogy értéke volt a papírnak, s ez

Kégl hagyatékán is látszik. Ezért pl. egy-egy összefüggő írás hátoldalán más témához tartozó feljegyzések találhatók. Ez is az oka annak, hogy nehéz meghatározni a nem megjelent anyagból, hogy mi az, ami esetleg egy új, formálódó tanulmány, vagy előadás része lehetett. Ilyen pl. *A női kérdés* c. kézirat<sup>9</sup>, amely feltételezhetően egy átfogó tanulmányának néhány részletét tartalmazza. Ez a téma valószínűleg nagyon foglalkoztatta, hisz a muszlim nők helyzetével különféle írásaiban foglalkozott, de ezt a témát a Kelet más kultúráiban is vizsgálta. Ebben a kéziratban a hindu nő helyzetét is tárgyalja. Megállapítása szerint a régi korokban sokkal nagyobb megbecsülésnek örvendett a nő, véleményét a *Rigvedából*, a *Manu törvényeiből*, a *Mahábháratából*, a *Hitopadésából*, és a *Dzsátakából* származó idézetekkel igyekszik alátámasztani.

Az 1909-es Körösi Csoma emlékülésen elhangzott előadásában (Kégl 1909) nyelvtörténeti összefoglalást ad a hindi és a hindusztáni nyelv kialakulásáról, az indiai irodalomban elfoglalt helyükről. A hindi irodalommal kapcsolatosan foglalkozik Tulszidász *Rámcsaritmánasz* c. munkájával. A 16. századi szerzőnek a hindi nyelv avadhi dialektusában írt munkája a *Rámájána* cselekményének mintegy tízezer soros, lírai betétekkel és vallásos elmélkedéssel bővített átdolgozása. Kégl kézirateinak tanúsága szerint Tulszidásról<sup>10</sup> egy nagyobb lélegzetű tanulmányhoz gyűjtött anyagot.

A magyarországi indológia történetéről, jeles képviselőiről szóló írásokban Kégl Sándor neve sajnos manapság ritkán kerül említésre. De ha figyelembe vesszük azt, hogy fáradhatatlan munkásságával mekkora szerepet játszott abban, hogy a 20. század első évtizedeiben az India iránt érdeklődők színvonalas, az eredeti szövegek tanulmányozásán alapuló ismeretekhez juthattak e hatalmas kultúra legkülönbözőbb tárgyaiban, az ő szerepe megkérdőjelezhetetlen. Igényesen, nagy anyagi áldozatok árán létrehozott indológiai könyvtára pedig hosszú évtizedek óta szolgálta és szolgálja a hazai tudományos kutatást és oktatást.

<sup>9</sup> Kégl Sándor: *Női kérdés*. MTAKKGy Kégl /088

<sup>10</sup> Kégl Sándor: *Tulaszi Dásza – Hindusztáni tanulmányok*. MTAKKGy Kégl/093

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Babits Mihály. 1913a. „Rabindranath Tagore verseiből”. *Vasárnapi Újság* 60.48.949 (1913. november 30.)
- \_\_\_\_\_. 1913b. „Két szent”. *Nyugat* 23.733-736.
- Bangha Imre. 2008. *Hungry Tiger. Encounter between India and Central Europe. The Case of Hungarian and Bengali Literary Cultures*. New Delhi: Sahitya Academy.
- \_\_\_\_\_. 2009. „Tagore versei magyarul”. In: Bangha Imre (szerk.), *A Danubio ad usque Ganges. Klasszika-filológiai, indológiai és magyar kultúrtörténeti tanulmányok a 80 éves Vekerdí József köszöntésére*, 229-249. Budapest: Typotex.
- BET = *Budapesti Királyi Magyar Tudomány-Egyetem Tanrendje. Az MDCCCC-MDCCCCI tanév első felére – Az MDCCCXVI-MDCCCXVII tanév első felére*. Budapest: Magyar Királyi Tudomány-Egyetemi Könyvnyomda, 1900-1906.
- Fata Marta. 2004. „Unbekannte Quellen zu Studium und Promotion von Marc Aurel Stein in Tübingen (1881-1884)”. *Acta Orientalia Hung.* 57.2.225-230.
- Ferenczi Zoltán. 1927. „Jelentés a M. Tud. Akad. Könyvtárnak 1925. és 1926. évi állapotáról”. *Akadémiai Értesítő* 38.20-21.
- Fiók Károly. 1884. „Nala és Damajanti. Ismertetés és mutatvány”. *Budapesti Szemle* 38.321-348.
- \_\_\_\_\_. 1886. *Kálidász Sakuntalá*. (Dráma.) Budapest: Kisfaludy Társaság.
- \_\_\_\_\_. 1889. „Szávitri vagy a hűség diadala. Hindu rege a Mahábháratából”. *Budapesti Szemle* 59. 401-439.
- \_\_\_\_\_. 1904-1905. „Narájana Hitopadása”. *A Kisfaludy Társaság Évtapjai Új. f.* 123-157.
- Kégl Sándor. 1902. „Kipling legújabb regénye”. *Budapesti Szemle* 112.140-146.
- \_\_\_\_\_. 1909. „Hindusztáni tanulmányok. Kivonat a Körösi Csoma Sándor emlékeztetere 1909. április 26-án tartott előadásból”. *Akadémiai Értesítő* 20.361-372.
- \_\_\_\_\_. 1914. „A Nobel-díj legújabb nyertesei. Rabindranath Tagore, a költői díj nyertese”. *Budapesti Szemle* 15.450-453.
- Mallett, Phillip. 2003. *Rudyard Kipling: A Literary Life*. London: Palgrave Macmillan, New York: Houndmills.

- Mayr Aurél. 1876. „A lány aspiráták kiejtése a zendben”. *Értekezések a nyelv és széptud. köréből* 6.1.1-18.
- \_\_\_\_\_. 1877. „Az un. lány aspiráták phonetikus értékéről az óindben”. *Akadémiai Értesítő* 131-134.
- Mády Zoltán. 1963. „Schmidt József (Halálának 30. évfordulójára)”. *Antik Tanulmányok* 10.131-153.
- \_\_\_\_\_. 1964. „Schmidt József II. Tudományos működése”. *Antik Tanulmányok* 11.157-188.
- Michalek Manó. 1886. *Bevezetés és jegyzetek a Nala, a Mahá-Bhārata című szanszkrit költemény epizódjának fordításához*. Eger: Érsek-Lyceumi Ny.
- Pallas Nagy Lexikona*. 1893-1897. Budapest: Pallas Irodalmi és Nyomdai Rt.
- Szentpéteri Imre. 1935. *A bölcsészettudományi kar története (1635-1935). A Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Története*. IV. kötet. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1935.
- Vértesy Dezső. 1904. *Sāvitṛi a Mahābhāratából*. Makó: Gaál László Könyvnyomó Intézete.
- \_\_\_\_\_. 1906. „A Hitópadésából. Bev. Tanulmány és fordítás”. *A Losonczy Magyar Királyi Állami Főgimnázium Értesítője* 1905/06. 1-20.



Kégl/115 1.

A legérdekesebb föld, India adta a Nobel  
díj nyertesinek egyikét a világnak ez időn.  
Egy Európában kevésbé ismert költészet  
revelálja magát a Rabindranath Tagore  
verseiben. Nem, nem a legszebbek <sup>ha Rabindranath</sup> <sup>versei</sup>  
és ezzel nem azt akartuk mondani,  
hogy nem szépek — a mi nőretünk  
szerint mégis jók lehetnek, mert  
kingyizták az ajkát a mystikus keleti  
költészet előtt, melynek jó képviselői.

Rabindranath Tagore már tuljás  
élete közepein ötven két éves. Nagas  
miveltiségű bengali ember. Ugyan arcképét  
nézve el tudnánk képzelni, hogy nem is  
kelet szülötte, ~~hanem~~ <sup>ha nem</sup> olyan mély nézésű  
semme volna, melid nagy megértést tükröz  
nem párt, mintha többet látna, mint  
más halandónak látni adatik.

A költő előkelő család sarja, örökös  
tulajdonosig nálunk az irodalmi foglalkozás  
névete. Egyik öse Tagore rádsza nagy



2. kép: A Bhagavad-gítá kétnyelvű kézírata (MTAKKGy Perzsa O. 75)

# A buddhizmus fogadtatása Európában Kégl Sándor írásainak tükrében

Orosz Gergely

Tibetista, könyvtáros  
MTAK Keleti Gyűjtemény  
oroszg@mtak.hu

1897-ben a Budapesti Szemle hasábjain jelent meg Kégl Sándornak H. Clarke Warren *Buddhism in Translation* (1896) című könyvéhez írt ismertetője. Az öt oldalas írásban azonban Kégl nemcsak Warren könyvével foglalkozik, hanem saját buddhizmusról alkotott véleményét is megfogalmazza. Eszerint a buddhizmus a keresztényies erkölcstana ellenére sem lehet egy művelt nyugati számára elfogadott vallás, a korabeli divatja pedig a modern nyugati világnézet pesszimista jellegéből fakad, mely szerinte hasonló a Gotama által hirdetett indiai tanhoz. Ahogy írja, a buddhizmust

„sokan, túlozva, többre látszanak becsülni a keresztyén vallás igazán fönséges emberszeretet sugallta tanításánál, megfélekezve arról, hogy a buddhismus a sok istent hívó hindu vallásból átvett tanainak mesés egyvelegével méltatlan arra, hogy művelt, tanult ember vallása legyen. A sok salak közt szinte elvész ott a számos igazgyöngy. Az sem igaz, mit a buddhismus európai magasztalói oly gyakran hangoztatnak, hogy a déli buddhisták páli nyelven írt könyveiben foglalt hamisítatlan buddhista tan ment a későbbi chinai, tibeti, japáni vallásos művek bizarr, a józan ésszel homlokegyenest ellenkező mesés elemeitől, melyek tárt kaput nyitnak minden babonás szokásnak, mert a buddhismus e legrégebb irodalmi emlékei is csaknem épen olyan teli vannak mindenünnen fölszedett csodával, mint az előbb említettek. ... Akármit is mondanak a pesszimisták, a nirvánára törekvés soha sem lehet egy gondolkodó ember eszménye, mert az csírájában elől, megbénít minden jóra való törekvést. ... Nem csupa árnyoldalból áll a világ, egyéb is van az életben nyomorúságnál és szenvedésnél. ... A mindent fekete szemüvegen át néző buddhista csak árnyoldalait látja az emberi életnek, ezért nincs igaza a szenvedélyes

Buddha-tisztelő Neumann, a *Dhammapada* német fordítójának, hogy Buddha tanítása a világ lényegének legtökéletesebb fölismerése” (Kégl 1896:314).

Kégl továbbá azzal méltatja Warren könyvét, hogy az – szemben a fent említett Karl Eugen Neuman műveivel – tárgyilagos és nem részrehajló a buddhizmussal. Kégl Sándor az indogermán nyelvek tanulmányozása során találkozott a szanszkrit és páli nyelvű buddhista szövegekkel. Gyűjtötte a buddhizmussal foglalkozó korabeli műveket és szövegkiadásokat, melyek közül többről is recenziót készített, s mint a téma ismerője megbízást kapott az olyan nagyszabású művek témába vágó szócikkeinek megírására is mint a *Pallas Nagy Lexikona*. Így hozzájárult a magyar közvélemény buddhizmusról alkotott képének formálásához is. A jelen dolgozat Kégl Sándor írásain keresztül tekinti át röviden a buddhizmus európai fogadtatásának és kutatásának a 19. század második felében és a 20. század első éveiben kialakult főbb vonulatait, melyekben, sok kortársához hasonlóan, Kégl sem maradt pártatlan.

A buddhizmus tudományos kutatásának kezdete két személy tevékenységéhez köthető. Az egyik Kőrösi Csoma Sándor, aki azon kívül, hogy a tibetisztika alapítójaként tiszteljük, elsőként ismertetett olyan roppant méretű buddhista szöveggyűjteményeket, mint a tibeti buddhista kánon. A másik Brian Houghton Hodgson etnológus volt, aki nepáli brit rezidensként kutatta Nepál népcsoportjait, és az ott honos buddhista vallást. A két kutatónak több közös vonása is volt. Mindketten terepen, első kézből, a vallás követőitől szerezték ismereteiket, s mindketten ugyanazt a buddhista irányzatot, a mahájána-vadzsrajána buddhizmust, vagy ahogy néhány évvel később a nyugati kutatók körében nevezték, az északi buddhizmust tanulmányozták. A buddhizmus ezen ágának az alapnyelve a szanszkrit volt. Csoma is megjegyzi dolgozataiban és nyelvtanának előszavában, hogy a tibeti buddhista kánon szinte kivétel nélkül régi szanszkrit szövegek pontos fordításait tartalmazza, melyek többsége a buddhista vallással együtt eltűnt Indiából. A tibeti szövegek tanulmányozása pedig Csoma szerint elsősorban a régi India viszonyainak megismerése miatt fontos.

Hodgson maga nem vagy csak kevésbé tudott szanszkritul, munkáit nepáli mestere, Amritánanda segítségével állította össze, aki kérdéseire válaszolva nepáli nyelven készített számára útmutatókat a nepáli buddhizmushoz és annak irodalmához. Munkáiban több téves közlés is található, ezért még életében kemény kritika érte az általa csak „szobatudósok”-nak gúnyolt orientalistáktól. Ma úgy tartják, Hodgson legfontosabb hozzájárulása a buddhizmus kutatásához



az volt, hogy több száz szanszkrit kéziratot gyűjtött össze és osztott szét a nagyobb európai tudós társaságok között. A Franciaországba (*Société Asiatique*) küldött 88 kéziratot Eugène Burnouf kezdte vizsgálni. Az 1844-ben megjelent *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* című nagy hatású művében Burnouf a Hodgson-féle kéziratokra és Csoma műveire alapozva elsőként vázolta fel a buddhizmus indiai történetét. Az ő nevéhez kötődik a *Szaddharmapundarika-szútra* francia nyelvű fordítása is, mely az első nyugati nyelven megjelent szanszkrit nyelvű buddhista szöveg volt. A fordítás 1839-ben készült el, de csak Burnouf halálát követően, 1852-ben jelent meg.

Csoma mellett a 19. század első felében mások is foglalkoztak szanszkrit eredetű buddhista szövegekkel. A francia tibetisztika megteremtője, Édouard Foucaux, aki saját bevallása szerint épp Csoma hatására kezdett el a tibeti nyelvvel foglalkozni, 1847-48-ban tibetiből fordítja franciára a Buddha életét elbeszélő *Lalitavisztara-szútrát*. A kalmüköknél tevékenykedő morva misszionárius, Isaak Jacob Schmidt pedig mongol forrásokra, illetve mongol szerzetesek szóbeli közléseire támaszkodva 1832 és 1837 között négy fontos tanulmányt is szentelt a mahájána buddhizmusnak. Az utolsó 1837-es tanulmányában egy fordítást is készített a mahájána egyik alapszövegének számító *Vadzsraccshédiká-szútráról*. Az ő nevéhez köthető továbbá a *Dzangs-blun* ('Bölcs és balga') mesegyűjtemény első tibetiből készült fordítása is (Schmidt 1843). Egy fontos tibeti nyelvű vallástörténeti munka is napvilágot látott 1869-ben, amikor Anton von Schiefner németre fordította Taranáthának az *Indiai buddhizmus története* című művét (Schiefner 1869).

Burnouf halálát követően a szanszkrit nyelvű buddhista források feldolgozása közel húsz éven át szünetelt. A buddhizmus kutatóinak figyelme egy addig ismeretlen ind nyelv, a páli felé fordult, s ez egyben ahhoz vezetett, hogy a buddhizmus egy másik irányzata, a théraváda, vagy korabeli szóhasználattal, a déli buddhizmus került a kutatása középpontjába.

A buddhizmusnak erről a Ceylonban, Burmában és Thaiföldön honos irányzatáról az első tudósítások a keresztény misszionáriusoktól származtak a 18. század második feléből. Forrásaikat kezdetben a burmai illetve szingaléz nyelvű modern vagy középkori szövegek jelentették, melyeket fokozatosan felváltott a théraváda szent nyelve, a páli. Az első páli nyelvtant 1824-ben készítette Benjamin Clough ceyloni misszionárius (Clough 1824). A kiadás híre azonban csak jóval később, 1832-ben jutott el Európába (de Jong 1997:23), így az európai tudományosság számára az első ismereteket Burnouf és Lassen 1826-

ben megjelentetett, majd egy évvel később kiegészített művei jelentették a páli nyelvről (Burnouf – Lassen 1826, Burnouf 1827).

Erre az időszakra tehető az első jelentősebb európai páli gyűjtemény kialakulása is. Rasmus Kristian Rask 1821-es ceyloni útja során gyűjtött páli és szingaléz kéziratanyag Koppenhágát a théraváda buddhizmus egyik legfontosabb kutatóközpontjává tette. Az anyagból elsőként Friedrich von Spiegel adott ki egy rövidebb válogatást *Anecdota Palica* címen 1845-ben. Ezt követték ez olyan híres munkák fordításai, mint a *Dhammapada*, melyet Viggo Fausbøll ültetett át latinra 1855-ben, majd németre fordította Albrecht Weber 1860-ban. A két szerző több ún. *dzsátaka* gyűjteményt is közreadott 1861 és 1872 között.

A 19. század második felében jött létre Európa másik nagy páli kéziratgyűjteménye Franciaországban. Ennek létrehozása Paul Grimblot nevéhez köthető, aki 1859 és 1865 között Franciaország ceyloni konzulja volt. Az ő gyűjtése szolgáltatta az anyagot Minaev páli nyelvtanához, mely három (orosz, francia, angol) nyelven is megjelent 1872 és 1883 között.

Minaev nyelvtana és Robert Ceasar Childers 1875-ben megjelent páli-angol szótára minden feltételt megteremtett a páli irodalom teljesebb tudományos feltárásához. Az 1870-es második felétől egymás után jelennek a különböző páli kanonikus szövegek kiadásai és fordításai a Max Müller szerkesztette *Sacred Books of the East* sorozatban, valamint 1881-től a T. W. Rhys Davids által alapított Pali Text Society gondozásában. Az utóbbi tevékenységének köszönhetően a 19. század végére az *Abhidhamma* kivételével a páli kánon minden osztályából napvilágot láttak rövidebb-hosszabb részek, illetve fordítások, a 20. század 30-as éveire pedig kevés olyan szöveg maradt a hatalmas gyűjteményből, amely ne lett volna hozzáférhető angol nyelven.

A *Pallas Nagy Lexikona* számára írt, páli irodalomról szóló szócikkében Kégl Sándor részletesen összefoglalja a théraváda buddhizmus szent nyelvéről és szövegeiről szóló publikációkat. Gyűjtötte és jól ismerte a legújabb vonatkozó irodalmat is. A buddhizmusról megfogalmazott nézetében azonban éppen azokkal a korai szerzőkkel azonosult, akiket elfogultságuk miatt hamarosan elfelejtett a tudományos világ, s ma már csak rövid megjegyzésként szerepelnek a buddhizmus kutatásának történetében. A fent idézett ismertetőjében tett kritikus megjegyzések pedig lényegében nem mások, mint a korai ceyloni misszionáriusok által a buddhizmussal szemben kidolgozott álláspontok összegzései.

Kégl nézeteinek megformálásában döntő szerepet játszott két ceyloni metodista misszionárius, Daniel John Gogerly és Spence Hardy munkássága. Misszionárius elődeikhez hasonlóan az ő céljuk is a ceyloni lakosság keresztény hitre való áttérítése volt, melyhez a buddhizmus szilárd alapjainak meggyengítését tűzték ki célul. Módszereik azonban eltértek a korábbi misszionáriusokétól. Nem elégedtek meg pusztán a laikus hívek hitének és a szerzetesek vallásgyakorlatának bírálatával, a buddhizmus alapvetéseit annak legszentebb szövegein keresztül igyekeztek tételesen cáfolni. Gogerly már az 1830-as években páli tanulmányokat folytatott, és azt is tudjuk, hogy a birtokában volt egy teljes théraváda kánon. Fordításokat is közölt a szövegekből, melyek, bár időben megelőzték a filológusok munkáit, nyelvi tévedéseik, szándékos torzításaik és a buddhizmussal szembeni elfogultságuk miatt nem játszottak különösebb szerepet a buddhizmus kutatásában. Hú követője, Spence Hardy a Gogerly által lefordított páli szövegek, valamint szingaléz források alapján dolgozta ki, tökéletesítette azokat a pontokat, melyeken keresztül bizonyítani kívánta a kereszténység felsőbbrendűségét a buddhizmussal szemben. Hardy 1850 és 1874 között öt hosszabb munkát szentelt a buddhizmus kritikájának, ami életének előrehaladtával egyre hevesebbé vált (Hardy 1850, 1853, 1863, 1866, 1874). Könyvei azonban vegyes fogadtatásra találtak az európai intellektuális élet szereplői között. Az orientalisták többsége ellenséges hangneme miatt elutasította, míg az olyan filozófusok, mint Schopenhauer vagy Nietzsche éppen ellenkezőleg, beépítették filozófiájukba vagy akár igazolni látták bennük nézeteiket. Kégl Sándor hívő keresztényként azok közé tartozott, akik osztották Hardy véleményét, és a buddhizmussal kapcsolatos íásaiban, szócikkeiben rendszerint ott találjuk valamely művét a felhasznált irodalomban, és az általa kidolgozott, buddhizmussal szemben megfogalmazott toposzok is jól felismerhetők bennük. Tekintsük át röviden, mely toposzok voltak is ezek.

A buddhizmussal való találkozásukkor a misszionáriusok számára az első sokkot az okozta, hogy a keresztény hit két alappillérét, a világot teremtő örök legfelsőbb lény és az örök lélek fogalmát a buddhizmus elvetette; sőt, ezek voltak azon jellegzetességek, melyek élesen megkülönböztették a buddhizmust India vallásainak többségétől. A buddhizmus a misszionáriusok számára az ateizmus egyik változata volt. Kégl Sándor hasonlóképp ír a *Pallas Nagy Lexikona* „buddhizmus” szócikkében: „A B.-t sokan ateista vallásnak szeretik elnevezni, mert vallásrendszerében rendkívül háttérbe szorítja Buddhával szemben a régi hitből átvett istenségeket.” (Kégl, 1893b) A néhány évvel később

megjelent *Pallas* pótkötetében már többfajta buddhizmust különböztet meg: „A régi B. nem ismerte az istenség fogalmát. Ezért jogosan nevezik az ind királyfi pesszimista tanát ateisztikus vallásnak. Az ind vallás egész panteonját átvették ugyan a köznép kedvéért, mely szeretettel csüngött régi istenein, de ezek ott csak színpadi díszül szolgálnak.” (Kégl, 1900: 251a) Továbbá a tibeti buddhizmusról szólva ezt írja: „Az ateista bölcsészetből itt külsőségekhez legjobban ragaszkodó, sok istent imádó babonás hit lett” (Kégl, 1900: 251b). Kégl első megjegyzése, hogy a buddhizmus nem ismerte az istenség fogalmát, csak abban az értelemben igaz, hogy nem ismerte a könyves vallások istenét, hiszen nem abban a környezetben született, a brahmanizmus teremtő legfelsőbb lényét azonban nemcsak hogy ismerte, hanem annak tagadása az egyik sarkalatos pontja volt tanításának. Ezzel a misszionáriusok is tisztában voltak. Gogerly épp a Buddha teremtő istent tagadó tanításának bemutatására idéz a *Brahmádzsálaszuttából*, amelyben a Buddha magát Brahma fölött állóként írja le (Bishop 1908: I, 29-31). A teremtő isten és a lélek tagadása arra a következtetésre vezette a misszionáriusokat, hogy a buddhizmus valójában nem vallás, hanem Gogerlynél inkább egy „filozófiai rendszer” (Bishop 1908: I, 2), Hardynál pedig egy „etikai rendszer” (Hardy 1874:109). Ezekhez hasonlóan fogalmaz Kégl Sándor is az 1894-ben megjelent *Kelet szocialistái* c. írásában, ahol a buddhizmust istent tagadó bölcséleti tannak nevezi, „mert a vallás nevezet nem igen illik rá” (Kégl 1894:117-118). Furcsamód ez a metodista misszionáriusok által elültetett toposz tovább él napjainkban is, gyakran hallani a buddhizmus nyugati híveitől, hogy ők valójában nem egy vallást, hanem egy filozófiai rendszert követnek.

A misszionáriusoknak azonban tudomásuk volt olyan buddhista iskolákról is, amelyek véleményük szerint elfogadták a teremtő istent. A Hodgson és Csoma által ismertetett vadzsraja irányzat Ádi Buddhájáról úgy vélték, hogy az örök és változatlan ősbuddha a teremtő istenség egy változata lehet, de ez csak egy periférikus jelenség az alapvetően ateista buddhizmusban. A Kégl Sándor által említett „sok istent imádó, babonás” tibeti buddhizmus kétségtelenül sok őshonos elemmel gazdagította a magába már eleve sok hindu istenséget és rituálét beolvasztó mahájána-vadzsrája buddhizmust, de ez nem változtatott azon az alapvető buddhista felfogáson, hogy a világot teremtő egy isten fogalmát nem ismerte el. A Kégl által használt Waddel-féle *Buddhism in Tibet or Lamaism* (1894) amellett, hogy az első átfogó képet adja a tibeti buddhizmusról,



rendkívül elfogult munka, amely nem egyszerűen sok istenhívő, hanem inkább sok démonhívő vallásként írja le a buddhizmusnak e változatát.

Miként viszonyultak a vallásalapító Buddha személyéhez a misszionáriusok? Mind Gogerly, mind Hardy említik írásaikban, hogy az a Buddha, akit Gotamaként vagy Sákja Muniként ismerünk csak egy a buddhák egész sorában, s számos korábbi életen keresztül halmozta fel azokat az érdemeket, melyet a megvilágosodásához elvezettek. A Buddha életét, illetve előző életeit elmesélő történeteket *dzsátakának* vagy *avadánának* nevezik, s több száz található belőlük a páli kánonban. Ezek a régi, részben még a buddhizmus keletkezését megelőző időből származó történetek, természetesen tele vannak – Kégl Sándor szavaival élve – „mindenünnen felszedett csodával” és „bizarr, józanésszel homlokegyenest ellenkező mesés elemekkel” (Kégl 1897). Éppen e csodás elemeket emelte ki Buddha életrajza kapcsán Hardy is, amikor az buddhizmus irracionális voltát akarta bemutatni a nyugati nagyközönségnek (Hardy 1850). Korai műveiben még elfogadta, hogy a Buddha életrajz egy mesés köntösbe burkolt, de történeti személyt örökített meg, ám élete végén már pusztá fikciónak tartotta a páli elbeszélések Buddháját (Hardy 1875:35). A *dzsátakák* történeti értéke a tudós világot is két részre szakította a 19. század végén. Azt ugyan egyik oldal sem vonta kétségbe, hogy a Buddha életrajzok mögött ne lenne egy valaha létezett történeti személy, azonban a *dzsátakák*at mint forrást egész másként kezelték. Az egyik irányzat szerint a *dzsátakák* nem tényleges eseményeket rögzítenek, hanem az ind mitológiából, kozmológiából és szimbólumvilágból kölcsönzött elemek segítségével mesélik el vallásalapítójuk történetét. Ennek az irányzatnak a megalkotója Émile Senart volt, aki úgy vélte, hogy a Buddha életrajzok egyszerre tartalmaznak legendás és valós elemeket. Ezek a legendás, vagy inkább mitikus elemek olyan koherens rendszert alkotnak, amely már jóval Buddha kora előtt létezett. A Buddhát, a *laksanait*, a *csakravartin* és a *mahápurusa* eszményeit összevetve arra jut, hogy a Buddha egy szoláris istenséget jelképez, aki az égi istenek közül száll le a földi világba. Senart szerint a Buddha-legenda India vallásos eszméinek terméke, s csak ezeken keresztül értelmezhető, a nyugati tudományos módszerekkel viszont nem (de Jong 1997: 28-29). Teóriájának több követője is akadt. A legfontosabb közülük Hendrik Kern, akinél a Buddha szintén napisten, ám az életrajz értelmezésében még Senartnál is nagyobb hangsúlyt fektet az asztronómiai elemekre. Kernnél például a Buddha életrajz 12 tette (*nidánája*) a 12 hónapnak felel meg, 6 eretnek tanítványa a 6 bolygónak, s mivel első kinyilatkoztatása a nyár közepén hangzott

el, a *középső út* nevet kapta (de Jong 1997:29). Kern megalapozottnak éppen nem nevezhető elképzeléseit kevesen fogadták el a korabeli kutatók közül, Senartét viszont sosem utasították el teljesen. A másik irányzat legfontosabb alakjai T. W. Rhys Davids és Hermann Oldenberg volt. Rhys Davids szerint a Buddha életrajzok alapján igenis hiteles képet kaphatunk arról a korról, amelyben a vallásalapító élt. Senartnak ez azért nem sikerülhetett, mert nem használhatta a legkorábbi forrásokat. Rhys Davids szerint szanszkrit nyelvű *Lalitavisztara-szútránál* hitelesebb képet kaphatunk a vallásalapító életéről a páli nyelvű kanonikus szövegek alapján. Úgy vélte, e szövegeknek van egy olyan ősi rétege, amelyet ha megtisztítunk a ráakódott mitikus elemektől, valós történeti eseményekre és szereplőkre bukkanunk. Különösen értékesnek tartotta azokat a részeket, melyek a szanszkrit, és a páli szövegekben egyaránt megtalálhatóak. Senart teóriáját azzal a módosítással fogadta el, hogy a Buddha életrajz általa felismert szimbolikus és mitológiai elemei későbbi hozzátoldások eredményei, melyek száma és kidolgozottsága a források korával együtt növekedett. Rhys Davids véleményéhez hasonlóan a korszak másik kiemelkedő kutatója, Oldenberg is azt vallotta, hogy a páli források hitelesebbek, mint a szanszkrit nyelvűek. Oldenberg szerint a páli kanonikus szövegek java része, különösen a *Szuttapitaka* és a *Vinajapitaka*, még a vesáli gyűlés előtt keletkezett, Kr.e. 380 körül, és különösebb változtatás nélkül jutott el Ceylonra. E források alapján nézete szerint a történeti Buddha élete megrajzolható. Oldenberg azonban nem szorítkozott csak a páli szövegekre, hanem kísérletet tett azok szanszkrit nyelvű szövegekkel való összevetésére is. Kutatásai nyomán derült fény arra, hogy az olyan szanszkrit szövegeknek, mint a *Mahávasztu*, *Divjavadána* vagy az *Avadanasataka* van egy régebbi és egy újabb rétege, s ezek közül a régibb részek stílusa közel áll a páli kanonikus szövegekéhez. Oldenberg racionalista, atomista módszere, mely apró részletekből kísérelte meg rekonstruálni a Buddha életrajzot, és Senart „strukturálista”, szimbolikus megközelítése az a két irányzat, melyekhez a korszak kutatói felsorakoztak. A kétfajta megközelítést ismertette Kégl Sándor a *Pallas Nagy Lexikonának* „Buddha” szócikkében. Itt olvashatunk arról az eredetileg Rhys Davidstól származó megállapításról is, mely szerint Gotama nem volt a szó európai értelmében királyi herceg. A *Pallas Lexikon* pótkötetének *buddhizmus* címszavában Kégl említést tesz egy Asóka korabeli, Nepálból előkerült feliratról, melyben a Buddha legendában szereplő Lummini [!] helynév szerepel. (Kégl 1900: 252) A felirat segítségével nemcsak az vált bizonyossá, hogy a legenda helyneve tényleges egykori helyet takar,

hanem azonosítani lehetett a Lumbini ligetet, a Buddha szülőhelyét, és Kapilavasztu városát, ahol ifjúkorát töltötte. Mivel a felirat előkerülése egy időre tehető a *Pallas* pótkötet megjelenésével, jól mutatja, hogy Kégl az orientalisztika többi ága mellett, figyelemmel kísérte a buddhizmus kutatását is és naprakész információkkal szolgált annak legújabb fejleményeiről. Könyvtárában szép számmal akadnak buddhizmussal foglalkozó művek, melyek közül a legtöbb darabot éppen a Buddha korábbi életeit elbeszélő dzsátakák teszik ki. A mesés történetek iránti érdeklődését mutatja, hogy 1893-ban a *Budapesti Szemlében* egy rövid ismertetőt írt a Kern-féle *Dzsátakamálá* kiadásáról, melynek elején osztja Max Müller és Rhys Davids azon nézeteit, hogy a buddhista születéstörténetek lettek volna minden mesék ősei (Kégl 1893: 279).

Milyen vélemények alakultak ki a buddhista vallás tanításával kapcsolatban, melyekkel kapcsolatban Kégl Sándor megjegyzi, hogy az „a leggyengébb oldala Gotama tanításának” (Kégl 1893b)? Itt a két szélsőséget egyfelől a misszionáriusok véleménye határozta meg, akik értelemszerűen a kereszténységgel szembeni alsóbbrendűségét igyekeztek bizonyítani, másfelől azokra a szabadgondolkodó civilekre és tudósokra, akik valami olyan értéket láttak a buddhizmusban, amely a nyugati civilizációból hiányzik, de annak hasznára válhat. Azt a misszionáriusok is elismerték, hogy a buddhizmus erkölcstana fejlett és sok tekintetben hasonló a kereszténységéhez. Azonban nem tudták teljes értékű etikaként elfogadni, hiszen nem hitelesítette isteni hatalom. A buddhizmust magasztalók számára éppen ez a racionális, emberi etika volt a buddhizmus mellett az egyik legfőbb érv. A buddhizmus doktrínájáról már sokkal jobban megoszlottak a vélemények. A vallás központi kérdését summázó ún. Négy Nemes Igazság közül a misszionáriusok az elsőt, a *szenvedés igazságát* emelték ki, mely azt mondja ki, hogy az individuális létezéshez alapvetően hozzátartozik a szenvedés. A *dukkha* kifejezés, amit szenvedésnek fordítottak, azonban jóval szélesebb jelentéstartalmú a pusztán fizikai vagy lelki fájdalomnál, s magában foglalja a dolgok tökéletlenségének finom érzetét is, mely az individuumot cselekvésre, a boldogság és az öröm keresésére indítja. A cselekedet, vagyis szanszkritul a *karma*, okok és okozatok láncolatán keresztül visszahat az individuumra, aki újabb cselekedetek létrehozásával válaszol az új helyzetre. Bár a karma elsősorban a jelenbeli fizikai és mentális cselekedeteket jelenti, az individuumot a korábban tett dolgai határozzák meg. Ezt a misszionáriusok úgy értelmezték, hogy a karma egyfajta az egyénen kívül álló, sokszor „okkultnak” nevezett erő, mely a sorsát meghatározza. Így a buddhiz-

mus a misszionáriusok írásaiban egy örömteli, mindenben csak a szenvedést látó és, részben legalábbis, fatalista vallásként jelenik meg. A Négy Nemes Igazság többi része a szenvedés okaival, vagyis a léthez való ragaszkodással és annak megszüntetésével, a vágytalansággal, a létszomj kioltásával foglalkozik. Ezek a tanítások, az örök lélek elutasításával együtt a buddhizmust olyan nihilista vallássá tették a misszionáriusok szemében, ahol a szenvedélyek kioltása egyben az erényes cselekedeteknek is gátat szab. Ezek azok a nézetek, melyeket Kégl Sándor is elismételt Warren buddhizmusról szóló könyve ismertetőjének elején.

A buddhizmus végső célját, a nirvánát illetően is találkozhatunk a misszionáriusok hatásával Kégl írásaiban, akik általában azt a létezés megszűnéseként interpretálták. Hardy első művében annak ellenére, hogy *Aszangkhata-szamjutta* és a *Milinda-prasznaja* szövegéből idézve azt írja, hogy a nirvána egy tiszta, nyugodt, szilárd, haláltól és szenvedéstől mentes állapot, gondolatmenetét azzal zárja, hogy a nirvána valójában megsemmisülés (Hardy 1850: 295). Élete végén pedig már egyenesen a „létezés öngyilkosságának” nevezte (Hardy 1874: 71). Ehhez hasonló véleményt fogalmazott meg Kégl Sándor is Kipling *Kim*jéről írott ismertetőjének végén: „a Nirvánát ugyan önkényesen a világlélekbe való beleolvadásnak mondja az író, a mi ha ellenkezik is a buddhista fölfogással, tagadhatatlanul költőibb” (Kégl 1902:146). A nirvána buddhista felfogásáról szól a *Pallas Lexikon* egy szócikke is. Itt a következőt olvashatjuk:

„(szanszkrit) a. m. elfujás, a tűz vagy mécs kialvása. Gautama Buddha, a buddhizmus alapítójának tanítása szerint ez az emberiség célja és legfőbb boldogsága. Hogy mit jelentett eredetileg, arról a buddhista iratok nem mondanak semmi bizonyosat. Az egyik felekezet tökéletes semmivé válást, a másik misztikus értelmű egyesülést lát a N. állapotában az istenséggel. Ez a buddhizmus alapeszméje, melynek értelmezésétől függ Buddha tanáról alkotott nézetünk. Ha teljes megsemmisülést értettek alatta, akkor joggal megilleti a nihilisztikus melléknév a buddhizmust. Ellenkező esetben az egyedül igazán létező, mindent betöltő isteni lénnel való egybeolvadás panteisztikus színezetet kölcsönözne az ateista vallás hírében álló hitnek. ... Valószínűleg maga Buddha a tökéletes nyugalmat és nem az általa el nem ismert teremttel azonossá levést értette a N. alatt” (Kégl, 1896).

Kégl mint a buddhológia fejlődését is figyelemmel kísérő orientalista, jól tudta, hogy a buddhisták végső célját illetően többféle meghatározás is létezett.

Ahogy egy helyütt fogalmaz: „Hogy mit értett Buddha e szó alatt, az még vita tárgya, nemcsak az európai tudósok, de a különböző buddhista felekezetek közt is” (Kégl, 1893b).

Kétségtelen, hogy léteznek kisebb különbségek a buddhista irányzatok nirvána definíciójában, azonban amit Kégl a szócikkben a buddhistáknak tulajdonít valójában európaiak által gyártott magyarázatok és nem pedig, amint azt a szócikk sugallja, a théraváda és a mahájána közötti különbségek. Az első, mely szerint a nirvána teljes megsemmisülést jelent, ahogyan már említettük, a misszionáriusoktól ered, akiknél ez a buddhizmus nihilista jellegének alátámasztására szolgáló szándékos torzítás volt. A másik elképzelés, mely szerint a nirvána egy felsőbb isteni lénybe vagy világlélekbe való beleolvadás lenne, nem más, mint a brahmanista képzetek kivetítése a buddhizmusra. E téves értelmezés a 19. század elején keletkezett, amikor még a buddhista vallást hitelesen bemutató könyv nem létezett Európában, s annak ellenére tovább élt a század végéig, hogy a buddhizmus jól ismerő szakemberek többször is megcáfolták. Az egyik ilyen cáfolat Max Müllertől származott, akire Kégl Sándor is hivatkozott a szócikkéhez felhasznált irodalomban (Müller 1857). Mindazonáltal Kégl tiszta volt e definíció és a buddhista tanítások ellentétes voltával, ahogyan ennek hangot is ad szócikke utolsó mondatában, ahol egyben a nirvána tényleges jelentésének egyik aspektusát is megadja. Az általa „tökéletes nyugalomnak” tartott buddhista végcél, a források olyan áldott állapotnak írják le, amely mentes az individuális léthez való ragaszkodástól s így a szenvedéstől is. A karma ok-okozati láncolatának vége szakad, s nem jön létre újabb individuum a szanszkritul *szamszára*nak nevezett létkörforgatagban. A sokszor a buddhisták másik kulcsfogalmával, az ürességgel szinonimaként használt nirvána nehezen megfogható jelentésének több eltérő magyarázata is létezett a különböző buddhista irányzatokon belül. Abban azonban egyetértés van közöttük, hogy a nirvána nem a semmivel azonos, hiszen csak a másik oldala annak a felfogásnak, mely a dolgoknak örökké való létet tulajdonít. A nihilizmust és az eternalizmust egyaránt elutasító buddhizmus szerint ezek egymásból fakadó szélsőséges nézetek.

Bár Kégl Sándor nirvánáról készült szócikke elfogulatlannak mondható, mélyen hívő keresztényként a korai misszionáriusok felfogásával azonosult, melynek Warren könyvéről írt ismertetőjében hangot is adott (Kégl 1897: 314).

A 19. század vége azonban a buddhizmus megítélésében új korszakot hozott. A Gogerlyt és Hardyt követő időszak misszionáriusai már kevésbé támadták a

Buddha tanítását. Sokan közülük a buddhista etikát a kereszténység egyfajta előfutárának tekintették, s a térítés is inkább az analógiák bemutatása mentén haladt, mint a különbségek és a szándékosan eltorzított fogalmak tükrében. Az európai nagyközönség előtt is ismertté váltak és egyre népszerűbbé lettek a buddhista nézetek. Fordulópontnak tekinthető Edwin Arnold *Light of Asia* című versének megjelenése 1879-ben. A több nyelvre is lefordított romantikus költemény, mely a *Lalitavisztara-szútra* adaptációja, a Buddhát az emberiség üdvvért minden nehézséget felvállaló hősként mutatta be, óriási népszerűsége tett szert Európában. A buddhizmus nyugati kutatóinak viszonyulása kutatásuk tárgyához az elfogulatlan és a buddhizmust szélsőségesen felmagasztaló, a kereszténység felé emelő határok közt mozgott. Az utóbbiak közé tartozott a Kégl Sándor által említett Neumann is. A többségük nem utasította el a keresztény hagyományt, hanem úgy ítélte meg, hogy a nyugatnak szüksége van a buddhizmus racionális, és szilárd etikán nyugvó tanításaira. Ennek legfőbb képviselője volt a Pali Text Society-t és a School of Oriental and African Studies-t megalapító Thomas Williams Rhys Davids. Felesége, Caroline Augusta Foley Rhys Davids még tovább ment. Mint a páli kánon *Abhidharma* részének első tudományos kutatója, úgy vélte, hogy az abban foglalt ismeretek nagyban hozzájárulhatnak a nyugati pszichológiához. Ezzel egy időben a buddhizmus kutatásában egy különös mozzanat is megfigyelhető. Míg Childers páli-angol szótárának összeállításakor a buddhista terminológiát illetően minden esetben kikérte a tanult ceyloni szerzetesek véleményét, T. W. Rhys Davidsnél a élő hagyomány a háttérbe szorult. Számára az egyetlen hiteles forrást a szövegek, ezen belül is a kanonikus páli irodalom jelentette. Úgy vélte, a filológia eszközeivel megtisztítható a Buddha tanítása az évszázadok során ráragadt irracionális elemektől, és kinyerhető a tiszta, eredeti buddhizmus. Ez a ráción és nem a hiten, az emberen és nem az istenen nyugvó, középpontjába az erkölcsöt állító árja vallás egykor civilizálta a barbár Indiát. A dicső múltat aztán fokozatos hanyatlás követett, melynek során a buddhizmus szinte teljesen eltűnt az indiai szubkontinensről. Azok a formái, amelyek továbbéltek Ázsia bizonyos országaiban a buddhista egyház által eltorzított, helybeli hiedelmekkel és rituálékkal átszínezett, romlott maradványai csupán. Maguk a hívek, beleértve a tanult szerzeteseket is, képtelenek hitelesen szólni vallásuk tanításairól és azok történetéről. Erre egyedül a nyugati filológus képes a régi szövegek kritikus vizsgálatán keresztül. A buddhizmusnak ezen „szövegesedése” jellemezte a kutatást egészen a 20. század második feléig, s alapvetően filológiai munka

## A BUDDHIZMUS FOGADTATÁSA EURÓPÁBAN

maradt. A 20. században új nyelvekkel is gazdagodott a buddhizmus irodalma a Közép-Ázsiából és Kelet-Turkesztánból előkerült szövegek révén. A tiszta, idealizált buddhizmus keresését felváltotta a sokszínű buddhizmus megismerése. A 20. század második felében a páli mellett újra egyenrangú félként tekintettek a szanszkrit, illetve az abból fordított szövegekre. A kínai mellett a 19. század végén és a 20. század első felében még a buddhizmus legromlottabb irányzataként számon tartott tibeti buddhizmus (vö. Kégl, 1900) is a kutatás az egyik legfontosabb forrásává vált. A tibeti szerzőket buddhista tudósként kezdték jellemezni, akiknek a munkája igen hasonló volt egy modern filológushoz. A tibeti kánon összeállításakor például szem előtt tartották, hogy csak olyan szövegfordítások kapjanak helyet benne, amelyeknek bizonyíthatóan van szanszkrit eredetije. Ezután a szanszkrit kéziratokat összegyűjtötték, egymással összevetették, lefordították és kommentálták. Mindezt alaposan kidolgozott szabályok alapján.

A buddhizmus kutatásának eme újabb szakaszát Kégl Sándor már nem élhette meg. Hátrahagyott könyvtára és írásai alapján egy olyan orientalista képe tűnik elénk, aki nem szorítkozott csupán egy diszciplínára, hanem érdeklődési területe a keleti kultúrák és az indogermán nyelvek egész spektrumára kiterjedt. A buddhizmus kutatásának korabeli irodalmát is gyűjtötte, és az általa közölt információk erre vonatkozóan is mindig naprakészek voltak. A korabeli trendekkel azonban nem tudott és nem is kívánt azonosulni, mindvégig egy hívő katolikus szemével látta és láttatta a buddhizmust.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

Bishop, Arthur Stanley, ed. 1908. *Ceylon Buddhism being the Collected Works of Daniel John Gogerly*. I-II. Colombo: The Wesleyan Methodist Book Room.

Burnouf Eugene. 1827. *Observations grammaticales sur quelques passages de l'essai sur le Pali de MM. E. Burnouf et Ch. Lassen*. Paris: Doney Dupré.

\_\_\_\_\_. 1844. *Introduction a l'histoire du Bouddhisme indien*, Paris: Imprimerie Royale.

\_\_\_\_\_. 1852. *Le Lotus de la Bonne Loi*. Paris: Imprimerie Nationale.

- Burnouf, Eugène – Christian Lassen. 1826. *Essai sur le Pali, ou la langue sacrée de la presqu'île au-delà du Gange*. Paris: Doney Dupré.
- Clough, Benjamin. 1824. *A compendious Pali grammar, with a copious vocabulary in the same language*. Colombo: Wesleyan Mission Press.
- Hardy, Spence. 1850. *Eastern Monachism: An Account of the Origin, Laws, Discipline, Sacred Writings, Mysterious Rites, Religious Ceremonies and Present Circumstances of the Order of Mendicants Founded by Gotama Budha*. London: Partridge and Oakley.
- \_\_\_\_\_. 1853. *A Manual of Buddhism in its Modern Development*. London: Partridge and Oakley.
- \_\_\_\_\_. 1863. *The Sacred Books of the Buddhists Compared with History and Modern Science*. Colombo: Wesleyan Mission Press.
- \_\_\_\_\_. 1866. *The Legends and Theories of the Buddhists Compared with History and Science*. London: Williams and Norgate.
- \_\_\_\_\_. 1874. *Christianity and Buddhism Compared*. Colombo: Wesleyan Methodist Book Room.
- de Jong, Jan Wilhelm. 1997. *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*. Tokyo: Kōsei Publishing Co.
- Kégl Sándor. 1893a. „Egy új dsatáka[!]-gyűjtemény”. *Budapesti Szemle* 75.279-285.
- \_\_\_\_\_. 1893b. „Buddhizmus”. *Pallas Nagy Lexikona*, III, 803ab.
- \_\_\_\_\_. 1893c. „Buddha”. *Pallas Nagy Lexikona*, III, 802b.
- \_\_\_\_\_. 1894. „Kelet szocialistái”. *Magyar Salon* 1893 okt. – 1894 márcz. 117-126.
- \_\_\_\_\_. 1896. „Nirvána”. *Pallas Nagy Lexikona*, XIII, 187.
- \_\_\_\_\_. 1897. „A buddhizmus”. *Budapesti Szemle* 89.314-318.
- \_\_\_\_\_. 1900. „Buddhizmus”, *Pallas Nagy Lexikona*, XVII (pótkötet), 251-252.
- \_\_\_\_\_. 1902. „Kipling legújabb regénye”. *Budapesti Szemle* 112. 140-146.
- Kern, Hendrik. 1901-03. *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, Paris: E. Leroux.
- Müller, Max. 1857, „The Meaning of Nirvâna” in *Chips from a German Workshop* I, 276-287. 1872, New York: Charles Scribner and Co.
- Senart, Émile Charles Marie. 1882. *Essai sur la légende du Buddha*, 2. kiadás. Paris: E. Leroux.



# KÉGL SÁNDOR *BHAGAVAD-GÍTÁ* TANULMÁNYA

Wojtilla Gyula

Indológus, történész, a nyelvtudomány doktora

SZTE Ókortörténeti Tanszék

wojtilla@antiq.u-szeged.hu

Kégl Sándor gazdag és színes életművében előkelő hely illeti meg a *Bhagavad-gítáról* szóló 1910-ben megjelent tanulmányát, amely eredetileg 1908. március 23-án előadásként hangzott el az Akadémián (Kégl 1910).

Kégl mint magántanár egy ideig a budapesti egyetemen szanszkrit nyelvet is oktatott, épp ezért meglepő, hogy a szanszkrit filológia köréből néhány igényes könyvismertetésen és lexikon- szócikken kívül csupán ezt az egyetlen tanulmányt írta.

Kégl Sándor előadása, legjobb tudomásom szerint, az első magyarországi tudományos értekezés a *Bhagavad-gítáról*. Schmidt József kétoldalas könyvismertetése Leopold von Schroeder *Bhagavad-gíta* fordításáról csak később, 1913-ban jelent meg (Schmidt 1913), az *Ó-ind epika* című könyvét pedig, amelyben a mű és a kutatás szakszerű értékelése olvasható, több mint tíz évvel később publikálta (Schmidt 1921). Schmidt teljes *Gíta* fordítása egy bevezető tanulmánnyal a húszas években készülhetett, de sohasem jelent meg, kéziratát az MTA Könyvtára őrzi a Kézirattárában az MS 10.458/4. jelzet alatt.

A mű mai indiai és nemzetközi népszerűségét figyelembe véve Kégl témaválasztása magától értetődőnek tűnhet. Megemlékezésemben e témaválasztás lehetséges okairól és az elkészült tanulmány tudományos színvonaláról szeretnék szólni.

Mahátmá Gandhi egy helyen a *Gítáról* így ír. „A *Bhagavad-gítában* olyan vigasztalást találok, amit még a Hegyi Beszédben sem lelek. Amikor csalódottság mered rám és teljesen egyedül vagyok, az életnek semmi fénysugarát sem látom, akkor visszatérek a *Bhagavad-gítához*. Itt-ott találok egy-egy verset, és a nyomasztó tragédiák közepette azonnal mosolyogni kezdek, az életem ugyanis tele van külső tragédiákkal, és azt, hogy ezek mégsem hagytak látható,

kitörölhetetlen sebhelyet rajtam, azt én mind a *Bhagavad-gítá*nak köszönhetem” (Radhakrishnan 1971:10). Az amerikai indológus Franklin Edgerton, a szöveg egyik legjobb angol fordítója, a *Gítát* „India kedvenc Bibliájának” nevezi (Edgerton 1972:IX). Sarvepalli Radhakrishnan professzor, 1962-1967 között India köztársasági elnöke, szerint a *Gítá* „valamennyi vallási felekezet zárándokainak a vágyaira választ ad, azoknak, akik az Isten városához vezető belső útra szándékoznak lépni” és a mű „nem a hinduizmus valamelyik irányzatát képviseli, hanem a hinduizmust mint egészet, nem csupán a hinduizmust, hanem a vallást mint olyant az egyetemességében, az idő és a tér korlátai nélkül, szintézisében magában foglalja az emberi szellem egész skáláját a vadember durva fétisizmusától a szent teremtmény igenléséig (*creative affirmations*)” (Radhakrishnan 1971:11-12). A *Gítá* mai magyar értékelői közül Vekerd József úgy fogalmaz, hogy az „a hinduk legfontosabb szent könyve”, amelynek „jelentősége Indiában körülbelül akkora, mint az evangéliumoké Európában” (Vekerd 1987:173). A 21. század eleji Indiában, ahol a technikai-gazdasági fejlődés soha nem látott eredményeket ér el, sorra jelennek meg olyan könyvek, amelyek a *Gítá* jövőre vonatkozó üzenetét hangoztatják. Satya P. Agarwal *The Gita for the Twenty-First Century* (Delhi 2003) vagy R. S. Garg *Gita for Success in Modern Life from Basement to Boardroom* (New Delhi 2003) című könyve szerint a *Gítá* legfontosabb üzenete az, hogy a társadalom jólétéhez vezető aktív, önzetlen cselekvésre szólít fel (Rüstau 2005:348).

Idáig azonban hosszú út vezetett. A 18. század végén és a 19. elején a szanszkrit tanulmányok iránti érdeklődés hatására, főképp a német romantikusok körében lett ismert a *Bhagavad-gítá* viszonylag szűk körben, később a szélesebb publikum számára először Észak-Amerikában majd a brit világbirodalmon belül Indiában lett népszerű angol fordításban a 19. század utolsó évtizedeiben, (Bergrunder 2006:188-189). Bármennyire is hihetetlennek hangzik Mahátmá Gandhi először Londonban ismerkedett meg a *Gítával* 1889-ben, mégpedig úgy, hogy a Theosophical Society két angol tagja meghívta őt a mű angol és szanszkrit szövegének közös olvasására. Gandhi önéletrajzában elismeri, hogy szégyent érzett amiatt, hogy az isteni költeményt korábban sem szanszkritul, sem anyanyelvén, a gudzsaratin nem olvasta (Bergrunder 2006:209).

A *Gítá* 19. század végi hirtelen népszerűvé válására Kégl sem a tanulmányában, sem írásos hagyatékának vonatkozó részében nem tesz említést. Egyértelmű viszont, hogy a témaválasztásában meghatározó tényező volt a nagy német tudós, Wilhelm von Humboldt véleménye, aki a *Gítá* filozófiai tanítását

Lucretius, Parmenidés és Empedoklés tanítása fölé helyezte, és egyenesen úgy nyilatkozott, hogy a *Mahábháratának* ezen epizódja, az akkor ismert világ-irodalom legszebb és egyetlen igazán filozófiai költeménye (Winternitz 1909: 366).

Kéglnek a téma iránt feltámadt érdeklődéséről tanúskodik az a tény, hogy igyekezett beszerezni az 1908 előtt megjelent szinte teljes nemzetközi szakirodalmat. Kégl rendkívüli nyelvtelenségét mutatja az, hogy angol, dán, francia, német, olasz, orosz és újgörög nyelvű munkákat is olvasott. Mindezek a könyvek saját könyvgyűjteményébe tartoztak, s nagy szerencsénkre, ma az MTA Keleti Könyvtárát gazdagítják.

A tanulmány a nagy indiai nemzeti eposz, a *Mahábhárata* rövid bemutatásával kezdődik, amelynek a *Gítá* az egyik nevezetes epizódja. A *Mahábhárata* szerkezetéről és terjedelméről az ugyancsak a saját könyvtárában megtalálható, híres kalkuttai *editio princeps* (Kalkutta 1834-1839) alapján beszél, és felhasználja a dán Sören Sørensen, az olasz P. E. Pavolini, a német jezsuita Joseph Dahlmann, a francia Victor Henry és legfőképpen az amerikai E. Washburn Hopkins eredményeit, akik az őt megelőző korszak vezető *Mahábhárata* kutatói voltak. Kégl filológiai igényességére jellemző, hogy az indiai Protap Chandra Roy angol fordításáról (Kalkutta 1883-96), és a Manmatha Náth Dutt-féle fordításról (Kalkutta 1895-1905) megjegyzi, hogy ezek nem egészen megbízhatóak.

A *Gítában* található filozófiai sokféleség magyarázatánál elveti azt az egyesek által hangoztatott lehetőséget, hogy a *Gítát* egy olyan költő írta, akinek szelleme nyitott volt mindenféle eszmére, jöllehet Wilhelm von Humboldt is egy ehhez közelálló véleményt képviselt (Kégl 1910:9-10). Ezzel szemben Kégl – nagyon helyesen – a zseniális német indológus, Richard Garbe 1905-ös véleményéhez csatlakozik, aki több szövegrétegről beszél: arról, hogy a *Gítá* a korai formájában a szánkja-jóga rendszer tanításait foglalta magában, és a mai szövegben megtalálható védánta eszmék későbbi betoldások. Kégl árnyalt véleményformálására jellemző azonban, hogy emellett nem hallgatja el a kiváló filozófus-indológus, Paul Deussen véleményét, aki a védántát tekinti a *Gítá* eredeti doktrínájának (Kégl 1910:11). Garbéval és Hopkinsszal egyetértésben, neves francia tudósokkal, E. Senarttal és A. Barthtal pedig ellentétben, Krisnát, a *Gítá* egyik főszereplőjét történeti személyiségnek tartja (Kégl 1910:12). Ez a vita ugyan még ma sem zárható le véglegesen, de a legelfogadottabb nézet szerint Krisna Gudzsarát területén élt, és eredetileg a jádava vagy vrisni törzs

főnöke volt, aki később félisteni majd isteni rangra emelkedett (Vekerdi 1987: 177).

A költemény keletkezési idejének meghatározása mindmáig vita tárgya. Kégl lelkiismeretesen megvizsgálja mindazokat az irodalomtörténeti és nyelvtörténeti szempontokat, amelyeket jeles elődei, K. T. Telang, vagy az utóbbit cáfoló Otto Böhtlingk, azután Cockburg Thomson, Richard Garbe, Albrecht Weber, Moritz Winternitz és mások korábban felvetettek. A rá jellemző kritikai igényességgel, egyik javasolt datálást sem tekinti kifogástalannak, és – nagyon helyesen –, Telanggal egyetemben, csupán azt tekinti biztosnak, hogy nyelvezete alapján a munka nem íródhatott a Kr.u. 4.-5. század után. A datáláshoz felhasználható bhágavata vallás kialakulásának idejét Garbével együtt, a Kr. e. 3. századra vagy előbbre teszi, de közben nem feledkezik meg megjegyezni, hogy a *Gítában* ennek a vallásnak egy hosszabb történeti fejlődésen átment formájával kell számolnunk (Kégl 1910:19).

Kégl fokozott figyelmet szentelt a *Gítából* megismerhető bhágavata vallás központi kategóriáinak (Kégl 1910:19-37). Részletesen tárgyalja az itt megfogalmazott istenfogalmat, valamint az anyagról és az üdvözülésről szóló tanítást. A tanulmánynak ez a része számunkra több szempontból érdekes. Mivel Kégl a fenti kérdések elemzésénél hosszabb szövegrészeket idéz saját fordításában, itt ízelítőt kapunk Kégl szanszkrit filológiai felkészültségéből is. A fordításokhoz fűzött rövid magyarázatok vagy az egyes szövegrészek közötti átvezető mondatok pedig alkalmanként bepillantást engednek a szerző világnézetébe, esetleg személyes hitébe is.

Szövegértelmezései során Kégl esetenként Deussen, Galanos, Garbe, Schlegel és Telang fordítását is figyelembe vette. Ez igen rangos névsor. Paul Deussen, Arthur Schopenhauer tanítványa, az indiai filozófiatörténet egyik legjobb szakértője volt. Kégl mind fordításában, mind a *Gítá* vallástörténeti vizsgálatában gyakran hivatkozik a szerző 1906-os könyvére (Deussen 1906). Garbe 1905-ben megjelent fordítása és hozzáfűzött tanulmánya korszakalkotónak számít a *Gítá* kutatásban (Garbe 1905). Deussen és Garbe könyvei nagyban hozzájárulhattak ahhoz, hogy Kégl időszerűnek lássa, hogy maga is előadást tartson a *Gítáról*. Telang fordítását (Telang 1882) Kégl kitűnőnek nevezi, és a fordító-nak a kötetben olvasható kísérő tanulmányát érdemben felhasználja. Kégl teljességre törekvését és bámulatos nyelvtudását mi sem mutathatná jobban, mint az, hogy következetesen idézi Schlegel latin (Schlegel 1823) és Galanos újjörög fordítását is (Galanos 1848). August Wilhelm von Schlegel (1767-1845)

a német romantika egyik legbefolyásosabb gondolkodója volt, akinek *Gítá* fordítása nagy hatással volt Wilhelm von Humboldtra. Demetrios Galanos (1760-1833), aki évtizedeken át élt Benáreszben, és ott – a klasszikus szanszkrit tudományok akkori indiai fellelőjében – fejezte be nagyfokú eredetiséget felmutató fordítását 1802-ben, amely azonban csak halála után jelent meg Athénban (Galanos 1848).

Mindemellett Kégl fordítása teljesen önálló filológiai teljesítmény egyedi tulajdonságokkal. Magyar szövegének egyik jellegzetessége az, hogy bizonyos szanszkrit vallási fogalmakat vagy fordulatokat keresztény hangzású megfelelőekkel ad vissza. Ilyenek például a VIII. 2-ben olvasható *prajānakālē*, amit „a halál órájában”-nak fordít, vö. Vekerdi-Lakatos „haláluk pillanatában”, Radhakrishnan „at the time of departure”, vagy a VIII. 3-ban az *aksara* szót „örökkévaló”-nak fordítja, vö. Vekerdi-Lakatos „el-nem-múló” vagy Edgerton „imperishable”, Radhakrishnan „indestructible”. A VIII. 4-ben olvasható *abhijadnyāt* „legfőbb áldozatnak” fordítja, vö. Vekerdi-Lakatos „legelső áldozat”, Senart „l’essence du sacrifice”, Edgerton „over-worship”, Radhakrishnan „the basis of all sacrifices”. A XIII. 1-ben olvasható *ksétradnya* kifejezést, helyesen, „lélek”-nek fordítja, és itt lábjegyzetben hozzáteszi, hogy „Azt hiszem, hogy itt „szántóvető”-ről van szó: a magvető metáforája Krisztusnál” (Kégl 1910:35, 3. jegyzet). Mindez Kégl keresztény műveltségét, talán személyes hitét is tükrözi. Ugyanakkor Kégl, a tudós, kritikusan kezeli Franz Lorinser megállapítását (Lorinser 1869:136-137), aki a VIII. 4 szöveghelyen kétségtelen keresztény befolyást lát. Kégl világnézeti elfogulatlanságát és a hinduizmus iránti jóindulatú megérteni vágyását fényesen illusztrálja a következő megállapítása: „Az isten képe tehát a *Gítá*ban, mint láthattuk, a fenkölt[!] és a bizzar vegyülete. A hindu szellemmel ismerős olvasó nem ütközhetik meg rajta. Ez a gondolkodásmód vele jár az ind ember sajátos természetével” (Kégl 1910:33). Bizony az ilyen és hasonló kérdésekben Kégl tágabb szellemi horizontú, mint egyébként kiváló filológus honfitársai, Schmidt József vagy Vekerdi József és sok nyugati tudós.

Véleményünk szerint Kégl tanulmányának a végén olvashatjuk a *Bhagavad-gítá* mindmáig legjobb, magyar nyelvű, összefoglaló értékelését: „De szerintünk bármint ítéljenek felőle némelyek, az „Isteni Ének” isteni marad azok szemében, a kik az ind szellem sajátosságait ismerik. Gondolatgazdagság, mélységes bölcsesség nagy hatást tesz ugyan a gondolkodó elmére, de nem ez az, a mi úgy európai, mint indiai csodálóit magával ragadja. Az a költemény lélekemelő,

fenséges hangja, valódi költői tartalma, magasan szárnyaló eszmemenete, a hasonlatok bámulatos gazdagsága, a nyelvezet hatalmas szépsége és szavainak megrázó ereje” (Kégl 1910:37).

Az 1900-tól 1940-ig terjedő éveket Michael Bergrunder a *Bhagavad-gítá* kutatás fénykorának tekinti (Bergrunder 2006:192), s véleményünk szerint Kégl tanulmánya ezen időszak kezdeti szakaszának rangos alkotása. Ámbár magyar nyelven nem válhatott a nemzetközi *Gítá* filológia részévé, ez a tény mégse kisebbíti a tanulmány abszolút tudományos értékét. A mai ember számára talán érthetetlen lehet, hogy sok nyelvet ismerő tudósaink, mint Kégl Sándor vagy Schmidt József miért csak magyarul publikálták kutatási eredményeiket. Egyszerű a magyarázat: a magyar nyelvű tudományosság gazdagítását szem előtt tartva tudósainknak magától értetődő volt, hogy eredményeiket a Magyar Tudományos Akadémián annak megalakulásától fogva, sőt még a 20. század elején is magyarul adják elő és úgy is jelentessék meg.

Összefoglalva a fentieket elmondhatjuk, hogy Kégl *Bhagavad-gítá* tanulmánya a benne olvasható fordításrészletekkel a magyar tudományosság nagy nyeresége volt a megjelenésekor, és az évtizedek multával is az maradt.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bergrunder, Michael. 2006. *Die Bhagavadgita im 19. Jahrhundert. Hinduismus, Esoterik und Kolonialismus*. In: Bergrunder, Michael (hrsg.): *Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland*, 187-216. Halle: Franckensche Stiftung.
- Deussen, Paul. 1906. *Vier philosophische Text des Mahabharatam*. Leipzig: Brockhaus.
- Edgerton, Franklin. 1972. *The Bhagavad Gita Translated and Interpreted*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Galanos Demetrios. 1848. *Gita hé Thespesion Melos. Ekd. Georgios Kozakés Typaldos, epist. Georgios Apostolides Kosmétēs*. Athén: Nikolaos Angelidēs.
- Garbe, Richard. 1905. *Die Bhagavagita, aus dem Sanskrit übersetzt, mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter*. Leipzig: H. Haessel.

- Kégl Sándor. 1910. „Bhagavadgita”. *Értekezések a Nyelv- és Széptudományok Köréből* 26.5.245-279.
- Lorinser, Franz. 1869. *Die Bhagavadgita übersetzt und erläutert*. Breslau: G. Ph. Aderholz.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. 1971. *The Bhagavadgita. With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes*. Bombay: Georg Allen & Unwin. Első kiadás: London 1948.
- Rüstau, Hiltrud. 2005. „Die Bhagavadgita im 21. Jahrhundert”. In: *Indische Kultur im Kontext. Festschrift für Klaus Mylius* hrsg. von Lars Göhler. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Schlegel, August Wilhelm von. 1823. *Bhagavad-Gita, id est Thespesion Melos, sive Almi Krishnae et Arjunae Colloquium de Rebus Divinis, Bharatae Episodium*. Bonn: Academia Borussia Rhenana.
- Schmidt József. 1913. „L. v. Schroeder: Bhagavadgita. Könyvismertetés”. *Magyar Filozófiai Társaság Közleményei* 13.2.122-124.
- \_\_\_\_\_. 1921. *Az ó-ind epika*. Budapest: Ethika Tudományterjesztő és Könyvkiadó.
- Telang, Kashinath, Trimbak. 1882. *The Bhagavadgita with the Sanajutatiya and the Anugita*. Oxford: Clarendon Press.
- Vekerdi József. 1987. *A magasztos szózata. Bhagavad-Gítá*. Ford. Lakatos István, szanszkrit eredetiből magyar prózára fordította, az utószót és a jegyzeteket írta Vekerdi József. Budapest: Európa.
- Winternitz, Moritz. 1909. *Geschichte der indischen Litteratur*. Erster Band. Leipzig: C. F. Amelang.





### **III. Kapcsolódó tanulmányok**



# A TÖRÖK NÉPDAL ÉS A SZERETET PRÓBÁJA

Csáki Éva

Turkológus, PhD  
PPKE Nyelvészeti Intézet  
csakieva@btk.ppke.hu

A török népdalokról sokan és sokat írtak, szerencsére a magyar kutatók, nagy elődök fontos és alapos munkát végeztek. Már Balassi felfigyelt a török népdalok vonzó szerkezetére, metrumára, nem egy versét írta „török nótára”.<sup>1</sup>

Egy alap kutatásba kapcsolódtam be 1987-ben, amikor népzene kutató férjemmel, Sipos Jánossal együtt kézhez kaptuk az első kutatási engedélyünket Ankarában. Ekkor alapoztuk meg török népzenei archívumunkat. S bár a kezdet kezdetén csak hangfelvételeket készíthettünk, az évek folyamán mind több és jobb technika segítette a gyűjtőmunkánkat. Ettől kezdve évről évre hosszabbítottuk az engedélyt, és minden, terepen gyűjtött anyag szövegeivel először én ismerkedhettem meg. Sok száz török dal szövegét jegyeztem, majd fordítottam le, s vizsgáltam meg prozódiai szempontból.<sup>2</sup> Kiadatlan disszertációmban elsősorban a siratók és altatók elemzésével foglalkoztam.

A népi kultúra kutatásának klasszikus, vagy „aranykora” (Voigt 2010:275) a 19. század volt, s esetünkben felmutatható Krcsmárik (1879) a török népdalról írt tanulmánya. Nem panaszkodhatunk a 20. századra sem, ha a török

---

<sup>1</sup> Ld. Németh 1948: 85, 86, stb.

<sup>2</sup> A dalszövegek hangfelvételéről történő leírása rendkívül nagy körütekintést igényel. Az adatközlők zöme nyelvjárásban beszél, olykor meglepő hangképzéssel, sokszor fogatlanul. A népdalok szövege a legtöbbször a szűk, helyi közösség történeseit mondja el, az átélt eseményekre reagál. Kívülállónak nem is mindig megoldható a szöveg pontos értelmezése. Az átírt szövegek ellenőrzése minden esetben kívánatos. Nagy segítséget kaptam ebben az ankarai hallgatóimtól, tanáraimtól, kollégáimtól Hasan Erentől, Nevzat Gözyaydintól, Mithat Durmuştól, mindegyiküknek hálával tartozom.

népdalkutatás kapcsán Kúnos, Mészáros, Pröhle, Bartók, Sarisözen, Reinhard, Mándoky, vagy a saját gyűjtéseinkre gondolunk.<sup>3</sup>

Bartók (1976:VIII) török gyűjtése kapcsán megállapította, hogy a török magyar együttélés emlékeként találhatók hasonló zenei osztályok a törököknél, magyaroknál, melyek korát nagyjából ezerötyszáz évesnek tartotta. Meglepő, hogy ez mennyire nincs jelen a köztudatban. Megdöbbentő, hogy turkológusaink összes erőfeszítése ellenére is a mai tudományos közélet milyen kevéssé van tudatában a korai török-magyar kapcsolatok jelentőségének.

Sem a „finnugorok vagyunk”, sem pedig a „szkiták utódai” út ingoványos talajára nem lépek. Hangsúlyozom viszont a gyakran elfedett tényt, hogy a magyar kultúra kialakulásában óriási a törökség szerepe. Ezen a vonalon igen sok tennivaló, sokféle kutatás vár még ránk.

Már Thúry<sup>4</sup> (1904:98) felfigyelt arra, hogy milyen erős a törökök költői hajlama.<sup>5</sup> A török népköltészet élesen elkülönült a műköltészettől. Míg az udvari költők igyekeztek perzsa mintákat követni, perzsa nyelven időmértékes verselésben írni,<sup>6</sup> addig a népköltészet a hangsúlyos verselést élte. A műköltészet művelői közül kiemelkedik az ujjur származású, Herátban 1441-ben született Alî-Şîr Nevâyî, aki csagatáj török nyelven verselt. A török költészet mindkét ágában nagy népszerűségnek örvendő *aruz* versmértékről írott prozódiai művében Nevâyî (1993:12) költőtársainak ajánlja az arab és perzsa költészetben olyan kedvelt formát. Arról írt, hogy a török mennyire alkalmas a legmagasabb

<sup>3</sup> Török népdalgyűjtemények számos könyvtárban találhatók, de tipikusan kotta nélkül. Kégl cikke *A perzsa népdal* (1899) sem tartalmaz egyetlen kottát sem. Török népdalgyűjtésről beszélve meg kell említeni a német Kurt Reinhard nevét is, aki több alkalommal is készített magnetofon felvételeket török népdalokról, melyekből közzé is tett kottákkal együtt számosat. Az ötvenes évektől 1970-ig nyolc kutatóútból négyet kizárólag e célnak szentelt (Bartók 1976: 258).

<sup>4</sup> „Így van és volt ez messze Keleten, a közép-ázsiai törökségnél is, ahol – mondhatni – minden ember költő, vagy legalább verselő; egyik alkotó erejű, a másik alakító tehetségű költő; a hol bármilyen korú és bármilyen rendű s foglalkozású ember egyformán hódol a költészetnek, a hol úgyszólván mindenki verset ír, vagy mond, mesét sző és regét alakít, vagy a ki netalán nem képes erre, lelki gyönyörűséggel hallgatja és adja tovább mások elméjének művészi productumait...”

<sup>5</sup> Köprülü (2007:224), de sokan mások is elégedetlenségüknek adtak hangot a külföldi orientalisták ténykedései láttán.

<sup>6</sup> Többen beszéltek fanyalogva anyanyelvükről becsmérő szavakat is használva (Flemming 1994). Szerintük a török nyelv nehézkes és durva jellege akadályozta meg őket abban, hogy nagy költők lehessenek.

művészi kifejezésre, s hogy amennyiben a törökök egyesítenék a hagyományos, nemzeti versformával,<sup>7</sup> akkor megszülethetne török nyelven is a perzsával vetekedő színvonalú verselés.

Kégl (1899) a perzsa népdal kapcsán jegyzi meg, hogy a fővárosban a népköltészetet, s a nyelvjárást valamelyest megvetendő, lenézhető, értéktelen dolognak tekintették. Ugyanakkor az udvari költők népszerű versei néha népdallá lettek. A törököknél azt tapasztaltuk, hogy ők szeretik a népdalt, és örömmel éneklik, mindig az adatközlő saját nyelvjárásában. Ám ahogyan Bartók<sup>8</sup> szomorúan írta, nőktől nem könnyű gyűjteni. Mégis mindig törekedni kell rá, hiszen ők a jobb őrzői a hagyományoknak, ők éneklik az altatókat, a siratókat, a menyasszony búcsúztatót sokkal inkább, mint a férfiak, és még a katonáskodással járó kötelező mozgás sem háborítja az életüket. A család férfi tagjai viszont ma sem veszik tőlük jó néven, ha idegen férfi előtt énekelnek, ezen a ponton tudtam magam hasznossá tenni a gyűjtés szempontjából női mivoltommal. A női adatközlővel félrevonultunk, elhárult az akadály, csodálatosképpen megnyíltak. Helyenként olyan mélységekbe és magasságokba pillanthattam be, amilyenre a világ nyugatibb felén aligha nyílik mód még testvérek között is.<sup>9</sup>

Páratlan élménye volt életünknek, amikor 2006-ban végigjártuk Sipos Jánossal Bartók hetven évvel korábbi gyűjtőútját, majd 2010-ben mi is előadást tarthattunk az osmaniyei Bartók Múzeum megnyitóján.

A török népdalok és szertartásénekek között több olyat is felfedeztünk, melyeknek műköltészeti előzménye volt. A népdal pedig több szempontból is alapul szolgált a műköltészetnek. Az egyik legkorábbi török szúfi költő, a horaszáni Yunus Emre (1241? – 1321?) versei népdalok mintájára születtek. Trákiai

<sup>7</sup> Flemming (1994:61) a kérdéssel kapcsolatban azt írja, hogy a törökök a legkorábbi időktől összemaszatolták az *aruzt* a szótagszámláló nemzeti versírással.

<sup>8</sup> „It is a pity that I was unable to obtain any women singers (other than the old woman from Ankara and the little girl from Hüyük), all my efforts notwithstanding, because of the still prevalent religious superstition of the Mohammedans. This is a serious handicap in collecting Turkish folk songs” (Bartók 1976:51). Valójában Bartók rendkívül szigorú mércéjéről vehetünk itt tanúbizonyságot. Neki egy ankarai adatközlőt meg kellett kérdőjeleznie, hiszen nem ismerte annyira a török viszonyokat, hogy el merte volna fogadni abszolút hitelesnek.

<sup>9</sup> Itt is szeretném megköszönni minden adatközlőmnek, hogy segített a világ, szűkebben pedig az ő saját kultúrája, népi karaktere, lelke jobb megértésében.

gyűjtésünk során több isten háta mögötti helyen is énekelték írástudatlan bektásik az ő verseit, melyek azóta szájhagyomány útján szent himnuszokká lettek. A kötetünkben (Sipos – Csáki 2009:512) közzétett 254-es számú *nefes* pl. ezek közül való. Ezen a példán szeretném bemutatni, hogy az idők folyamán hogyan változott meg a szöveg:

*Severem ben seni can'dan içeri  
Yolum vardur bu erkândan içeri  
Şerî'at tarîkat yol'dur varana  
Hakikat meyvası andan içeri  
Tecelliden nasîb érdi kimine  
Kiminün maksûdı bundan içeri  
Beni ben'de démen bende değülem  
Bir ben vardur ben'de ben'den içeri  
Seniün aşkun ben'i ben'den alupdur  
Ne şîrin derd bu dermandan içeri  
Miskin Yûnus gözü tuş oldı sana  
Kapunda bir kuldur sen'den içeri  
(Banarlı 1987:333)*

Szeretlek téged a lelkemnél jobban,  
Utam van e renden belül.  
Közösség, rend az út a rátérőnek  
Igazság gyümölcse annál is több.  
Némelyek kiváltsága isten láthatása  
Némelyek célja ezen felül.  
Engem nekem ne említs, nem vagyok.  
Van ugyan énem, magamnál több.  
Szerelmed elragadott magamtól  
Mily édes baj ez, gyógyírnál is több.  
Szegény Júnusz szeme táplál  
Kapudnál egy szolga magadon belül.

A bolgár határ közelében gyűjtöttem Fatma Yıldıztól a következő *nefest* 2002-ben:

*Ben seni severim candan içeri,  
İlikten kemikten, kandan içeri,  
Yolum var bu erkan, erkandan içeri,  
Meni sorma bana, bende değilim,  
Bende bir bende var benden içeri.  
Kalmadı takatım dizde derman yok,  
Bu nasıl mezheptir dinden içeri?  
Süleyman kuş dilin söyler dediler,  
Süleyman var Süleyman'dan içeri.  
Yunus'un sözleri yare yakışır,  
Kapında kullar var sultandan içeri.*

Szeretlek téged a lelkemnél jobban  
Velőn, csonton, véren belül  
Utam van, e rend, e renden belül,  
Rólam tőlem ne kérdezz, nem vagyok,  
Van bennem énem, magamon belül.  
Erőm nem maradt, nem tart a térdem,  
Miféle közösség ez a valláson belül?  
Mondták, Szülejmán madáryelven szól,  
Szülejmán van Szülejmánon belül  
Yúnusz szavai a kedveshez illenek  
Kapudnál szolgák vannak, a szultánon belül.

Leggyakoribb a török népdal (*türkü*) négysoros nyolc- vagy tizenegyszótagos formája, de ismerünk kétsorosakat, másmilyeneket is. A *türkü* szerzője szemben a *şarkı* 'ének, dal, nótá'-félékkal, ismeretlen. Ezek a fogalmak persze nem hordozzák ugyanazt a tartalmat, mint Európában. Többször megtörtént ugyanis, hogy az adatközlő miután elénekelt egy szép, ismert népdalt, hozzátette, hogy ez

saját szerzemény. A *besteci* ‘zeneszerző’ alatt van, hogy azt a személyt értik, aki lekottázott egy dalt, netán költött egy ismert dallamra egy alkalmi szöveget. Az *ağıt* ‘halottsirató’, a *ninni* ‘altató’, a *yağmur duası* ‘esővarázsló ének’, sem a vallásos népelemek nem *türkük*, jóllehet a mi fogalmaink szerint ezek is népdalok. Ezzel szemben *türkü* lehet az esküvői ének (*düğün türküsü*, *kına türküsü*), gyerekdal (*çocuk türküsü*), népünnepélyhez kötött ének, pl. a *Hidrellez türküsü*, *Ramazan türküsü*, táncdal (*oyun türküsü*) stb.

A *máni*-dal pl. mindig négysoros, leggyakrabban *aaba*, vagy *aaab* rímelésű, rendszerint felelgetős játékokban éneklük végeláthatatlanul. A sorok 4+3, vagy 4+4 szótagból állnak, s ugyanúgy, mint a magyar népdalokban, van, hogy a sorközép hangsúlyos szótagja nem szókezdő szótag (Sipos – Csáki 2009:411).

*Ayva sarı yaprak,  
Dünya kara topurak,  
Ben yarime doymadım,  
Doysun kara topurak.*

Birs-sárga levél,  
A világ fekete föld,  
Nem teltem be kedvesemmel,  
Teljen be a fekete föld.

*Ayvanın dilimleri,  
Masanın kilimleri  
Ne güzel baş bağıyor,  
Beyci köy gelinleri.*

Birsalma gerezdjei,  
Asztal kilimjei,  
De szépen bekötik fejüket  
Bejdzsi falu menyecskéi.

Az első strófa első két sorában ún. töltelék szótagot alkalmazott az adatközlő. Helyesen a sorvégén *yaparak* ‘falevél’, illetve *toprak* ‘föld’ állna, de ez egy hétszótagos *máni* dal, 4+3-as tördeléssel, ezért a második egység 1. 2. és 4. sorában egyaránt láthatjuk, hogy a 4+3-as törés hogyan vágja el a *di+limleri*, *ki+limleri*, *ge+linleri* szavakat. Ez magyar népdalokban is előforduló ismert jelenség.

Török népdalokban gyakran fedezünk fel olyan fordulatokat, amilyenekről Kégl<sup>10</sup> tesz említést száz évvel korábban a perzsa népdal kapcsán:

A. *Legyek a te áldott lényed áldozata!* Ez a sóhajtás-szerű felkiáltás sokszor csak annyit jelent, hogy valakinek valaki/valami nagyon kedves/szép, hogy valakit/valamit nagyon szeret.

*Hasta döşeklerde yatan ben olam*

Bár én lennék a matracon fekvő beteg,

<sup>10</sup> „Legyek a te áldott lelked áldozata!” (Kégl 1899:113, 134, 137), vagy „legyek a te áldozatod” (Kégl 1899:120, 133, 147) – különösen az azeri törökök népdalaiban gyakori (Sipos 2009: No 188, 233, 238, 247, 313 stb.).

*Orta boylarina kurbanlar<sup>11</sup> olam*  
*Su koydum tençireye yar geldi*  
*pençireye*  
*Pinçireden el olmaz, gel yarım içeriye*  
*+ Ref.*  
 (Sipos 1995:362)

Arányos termetedért elpusztulok.  
 Vizet forraltam, kedvesem az ablakhoz  
 jött  
 Az ablak nem ellenség, gyere be  
 kedvesem!  
 + *Ref.*

*Gene dama çıktı boynu sevdiğim*  
*Böyle geliş m'olur gurban oldum*  
*Alem çiçek olsa sensin sevdiğim*  
*Düşer cehenneme bile yanarım*  
 (Sipos 1995:362)

Megint felment a tetőre az, akinek  
 szeretem a termetét  
 Így, ahogy jár, belészerettem.  
 Ha a világ virág lenne is, te vagy a  
 kedvesem,  
 Még ha pokolban kell is égnem érted!

B. *a kedves a gyógyír bajomra<sup>12</sup>*

A Torosz hegységben, nomádok közt gyűjtötte Sipos János 1989 februárjában a  
 Mut melletti *Köprübaşı* faluban:

*Aşağıdan gelen güçücek gelin*  
*Dur desem garşımda durabilin mi?*  
*Şeftaline derde derman dediler<sup>13</sup>*  
*Kırılса kollarım sarabilir mi?*  
 (Sipos 1994:193)

Lentről felfelé közeledő kis menyecske  
 Megállsz-e előttem, ha arra kérlek?  
 Őszibarackod gyógyír a bajokra,  
 Ha eltörök a karom, azt is  
 meggyógyítja?

C. *kár volt elválni, vérzik a lelkem!<sup>14</sup>*

*Ben bir ala gözlü yarden ayrıldım*

Elváltam barna szemű kedvesemtől

<sup>11</sup> Silling (2003:120) vajdasági gyűjtésében is megjelenik a „szíveink” alak, melyet ő úgy magyaráz, hogy bizonyos esetekben a többes szám emelkedettebb jelleget ad egy-egy szónak.

<sup>12</sup> A perzsa népdalban is (Kégl 1899:125), a törökben is olyan a kedves arca, válla, melle, mint a nyíló rózsa, egy piros alma (Kégl 1899:130), vagy éppenséggel őszibarack, narancs, illetve más szemet gyönyörködtető, vagy ínycsiklandó, beleharapni való gyümölcs.

<sup>13</sup> Ebben a 17. századi török költő, Gevheri alábbi versének negyedik sora jelenik meg:  
 „*Seni bana gayet güzel dediler*  
*Göster hup cemâlin görmeğe geldim*  
*Şeftalini derde derman dediler*  
*Gerçek mi efendim sormağa geldim.*” (Köprülü 1929: 5)

<sup>14</sup> Kégl (1899:120) leírja, hogy a perzsa dalokban gyakran hangzik el ilyen megbánás-féleség barna szemű elhagyott kedvesek kapcsán. Bár ott is, a törököknél is gyakoribb a fekete szem, lehet véletlen is, hogy gyakrabban megéneklük amazt.



*Ah çeke çeke şu sineme gan doldu.  
Hele gel beri, gel beri de  
Usul boylum sar beni  
Dola golların sar beni.  
(Sipos 1995:126)*

Sóhajtozom, vérzik a lelkem.  
Gyere ide hozzám, gyere ide hozzám  
Szép termetűm, ölelj át,  
Fonj körbe karoddal, ölelj át!

*Birini sevdim gaşı gara  
Birini sevdim gözü ala  
İki sene hele mele  
Üç seneyi ne eylemeli?  
(Sipos 1994:354)*

Szerettem egyet, fekete szemöldökűt,  
Szerettem egyet, barna szeműt.  
Két évet még csak-csak kívárni,  
De hármát már hogyan?

*Ala gözlerini sevdiğim dilber<sup>15</sup>  
Gelip geçtiğin yollar övünsün  
Gadir Mevlâm seni övmüş, yaratmış  
Beni sevdi diyen of bir dilber övünsün  
(Sipos 1994:357)*

Barna szemű szeretett gyönyörűm,  
Dicsekedjenek az utak, melyeken jársz,  
A Teremtőm jókedvében alkotott,  
Dicsekedjen, aki azt mondhatja, hogy  
szeretted.

- D. *véres könny* – ez a motívum a magyar archaikus népi imádságokban is felbukkan. Erdélyi ott keleti elemnek minősíti. <sup>16</sup> 1990-ben *ramazan* hónap végén, a Cukorünnep kezdetén jártunk Denizli falvaiban. Onnét való ez a szöveg:

*Haydi de haydi mor dağlar  
Şalvarı beline bağlar  
İki gözümlün biri  
Hiç durmadan kan ağlar.  
(Sipos 1994:343)*

Gyerünk, gyerünk, kék hegyek!  
Derekán felköti a török bugyogóját.  
Egyik a két szemem közül  
Mindig véres könnyet hullajt.

*Ne çektim dünyadan feryattır işim  
Bidenden akıttım kanlı gözyaşım*

Annyit szenvedtem e világon, csak  
zokogok

<sup>15</sup> *Karacaoğlan* a híres népénekes, Çukurova török Robin Hoodja, költészetében csakúgy, mint az anatóliai népdalokban, számtalanszor előfordul ez a kezdősor: „Szépség, kinek szürke szemét megszerettem!” – *Ela gözlerini sevdiğim dilber*.

<sup>16</sup> „Szent szömömbül kicsordút három csöpp vérösség.” (Erdélyi 1999:153)

...,Tégy 3 lépést

Ejcs el 3 véres könnyet

Meg látod világnak Uram teremőjét” (Erdélyi 1999:539)

*Hüseyin'e hediye dost eyledim başım*<sup>17</sup>  
*Kerbela'da solmuş bir gül gibiyim.*  
(Sipos 1995:101)

Véres könnyet hullatok.  
Huszeinek legyenek az áldozata  
Elszáradt rózsá vagyok Kerbelában.

Kiadatlan dalszöveg Rodostó [Tekirdağ] közeléből, *Karacakılavuz* falvában  
vettük fel 1999 novemberében:

*Dayler, dayler viran dayler,*  
*Yüzüm güler, kalbım kan ayler,*  
*Uzun kavak ne uzarsın*  
*Dallinde bülbül mü yatarsın*  
*Ötme bülbülüm ötme yüreğim yare*  
(1999v 5b-6)<sup>18</sup>

Hegyek, hegyek, nyomorult hegyek,  
Arcom nevet, szívem vért sír,  
Magas nyárfa, mit nyújtózol?  
Ágádon csalogányt pihentetsz?  
Ne dalolj csalogány, sebzett a szívem.

E. *Megöl a szerelem*

*Bahçelerde ıh derim,*  
*Hasta oldum yatırım.*  
*Doktor hekim istemem,*  
*Sevdiğimi getirin.*  
(2002 1a-5)<sup>19</sup>

Kertekben jajgatok,  
Beteg lettem, lefekszem.  
Doktor-félét nem akarok,  
Hozzátok a kedvesem!

*Yatmam gündüzleri, uyumam gece*  
*Ah çeker ağlarım sabaha kadar*  
*Ölüyorum aşkımdan bulunmaz hoca*  
*Ölüsü dağda kalır çobanın.*  
(Sipos 1994:161)

Nappal nem fekszem le, éjjel nem  
alhatok,  
Sóhajtozva sírok mindig reggelig.  
Elpusztulok szerelmedért  
orvosolhatatlanul,  
A pásztor teteme kinn marad a  
hegyekben.

<sup>17</sup> Ali kalifa Kerbelában mártírhálált halt fia közül Huszein gyakran szerepel török népi énekekben, itt szó szerinti fordításban 'odaadtam Huszeinek, baráti ajándékként, a fejem'.

<sup>18</sup> A számok saját archívumunk azonosító számai.

<sup>19</sup> A számok saját archívumunk azonosító számai.

F. *Fejem koronája*<sup>20</sup>

*Başımın tacı yarım,  
Eller bana acımaz.  
Sen bari acı yarım,  
Yine de mi geleceğim dünyaya.  
Bastırın paraları Leyla'ya.*

Fejem koronája, kedvesem,  
Az idegenek meg nem szánnak.  
Legalább te szánj meg kedvesem,  
Jövök én még újból e világra?  
Aggassatok pénzürméket Lejlára!

Ezek a perzsa népköltészet bemutatására használt jellegzetes kifejezések (A-F) sorra jelen vannak a török szertartásénekek szövegeiben is. A trákiai bektásiknál folytatott kutatásunk ezt támasztja alá.

A népköltészet számos esetben betölti a nevelő irodalom szerepét is, a vallási énekek pedig eleve azzal a céllal íródnak, hogy segítsenek eligazodni az útvesztőkben. Amikor a falu apraja-nagyja, a vallási közösség a *cemben* összegyűlik, akkor éneklük el ezeket hétről hétre, évről évre, évszázadokon át. A jelenlévők ismételtetik, megszokják, magukévá teszik. Gyerekkoruktól eszerint tekintik a helyeseltet jónak, a helytelennek ítéltet rossznak. Nem is várható, hogy átalakuljon az értékrendjük attól függően, hogy szertartáson, vagy lagziban énekelnek.

Ezek a szövegek is bizonyosságot tesznek arról, hogy bár a költészet mitologizáló tevékenység, egyben népnevelő eszköz is. Közérthető nyelven nemes erkölcsi tanításokat továbbít. A vallási költészet is népköltészet, annyiban, hogy az idők folyamán változhatnak a szövegek. Maga a mese- vagy énekmondó személyének is mindig volt módosító szerepe, de ezek a módosulások is mind a hagyomány megszabta kereten belül történnek. A változatok értéke éppen ezért egyformán jelentős.

A nép rendelkezik a költészet adományával, és bár a népköltészet névtelen, nem személytelen. A népi költőnek is van művészi tudata. A nép által szeretett, az értékrendjét felmutatni képes költészet népivé válhat, bárki is a szerzője. A nép ajkán élő dal népdal, ha a népben nem is él tudatosan a szerző neve, beillik abba a világba, amiről beszélni kívánnak. Mindenkinek joga van ahhoz, hogy változtasson. Az egyedi módosítások vagy tetszést aratnak, s akkor további csiszolás után beilleszkednek a rendszerbe, vagy ha a közösség idegenkedik az új változattól, nem fogadja be.

<sup>20</sup> Kégl (1899:139) perzsa népdalról írt tanulmányában is megjelenik a kedves, aki az adatközlő büszkesége, koronája.

## Saját gyűjtésünkből a szeretet próbája

2003-ban kétszer jártam Trákiában gyűjtőúton: márciusban a *Nevruz* ‘tavaszköszöntő ünnep’ szertartásaira kaptam meghívást, júniusban pedig egy bektási fesztiválra mentünk el *Topçular*-ba. A fesztiválról Enezbe utaztunk, ahol folytatódott a török népdalgyűjtés. Egy cigány családdal ismerkedtünk meg, de hétköznapi lévén csak kicsi babák voltak odahaza az anyjukkal, illetve a nagyon öregek. A legöregebb asszonytól vettem fel a nálunk *szeretet próbája* néven ismert balladakörbe tartozó éneket. Nem új felfedezés ez, mert korábban Artun (1983:90) könyvében már megjelent,<sup>21</sup> de felidézte bennem magyar megfelelőjét.

A népdal szövege a szeretet mértékét járja körbe: a bajba jutottnak ki siet a segítésére, megmentésére? Ki mennyire szereti, mennyit képes magából feláldozni érte? A szülők, a testvérek, vagy a választott kedves érez-e többet iránta?

*Bir sarı yılan kovaladı beni  
Kara çalıya doladı beni.  
Ah, arabacı, aman taligacı  
Olsa da bana bir kiracı.*

Egy sárga kígyó üldözött  
A rekettyésben körém tekeredett.  
Hej, kocsis, hej taligás,  
Bár lenne nekem is egy bérlőm!

*Kara toprak döşek olacak,  
Yılan da başı yastık olacak.  
(Sipos – Csáki 2009:463)*

Fekete föld lesz a matracom,  
Kígyófej pedig a párnám.

A százéves vak adatközlőm itt elakadt, nem emlékezett a folytatásra, mely az alábbi török népdalból megismerhető:

*Bir sarı yılan kovaladı beni  
Kara çalıya doladı beni  
Çağırın babamı kurtarsın beni  
Saramam elimi, kurtaramam seni*

Egy sárga kígyó üldözött  
A rekettyésben körém tekeredett.  
Hívjátok apámat, mentsen meg,  
Nem tudom a kezem bekötni, nem  
tudlak megmenteni  
Kéz nélkül nem élhetek, nélküled igen.

*Bir sarı yılan kovaladı beni*

Egy sárga kígyó üldözött

<sup>21</sup> Artun (1983:90) könyvében siratók között sorolta fel a *Sárga kígyó* című éneket. A mi adatközlőnk egy variánst énekelt, melynek számos változata ismert a moldvai csángóknál (Domokos 1987:219).

## A TÖRÖK NÉPDAL ÉS A SZERETET PRÓBÁJA

*Kara çalıya doladı beni  
Çağırın annemi kurtarsın beni  
Saramam elimi, kurataramam seni*

*Elsiz olamam sensiz olurum*

*Bir sarı yılan kovaladı beni  
Kara çalıya doladı beni  
Çağırın kardeşimi kurtarsın beni  
Saramam elimi, kurataramam seni*

*Elsiz olamam sensiz olurum*

*Bir sarı yılan kovaladı beni  
Kara çalıya doladı beni  
Çağırın nişanlımı kurtarsın beni  
Sararım elimi, kuratarım seni  
Elsiz olurum sensiz olamam  
(Artun 1983:90)*

A rekettyésben körém tekeredett.  
Hívjátok anyámat, mentsen meg,  
Nem tudom a kezem bekötni, nem  
tudlak megmenteni  
Kéz nélkül nem élhetek, nélküléd igen.

Egy sárga kígyó üldözött  
A rekettyésben körém tekeredett.  
Hívjátok testvérem, mentsen meg,  
Nem tudom a kezem bekötni, nem  
tudlak megmenteni  
Kéz nélkül nem élhetek, nélküléd igen.

Egy sárga kígyó üldözött  
A rekettyésben körém tekeredett.  
Hívjátok jegyesem, mentsen meg,  
Bekötöm a kezem, megmentelek téged  
Kéz nélkül megleszek, nélküléd nem.

A moldvai párhuzamot 1928-ban Domokos Pál Péter (1987:219) gyűjtötte:

*Lefekíttem a fehér rúzabokor tévibe,  
Szárig kégyó jött bé kebelembe.*

*Apám, apám, iedesz apám!  
Gyere, vedd ki a kégyót kebelembél,  
Jobb nekem fíjam nékil,  
Min nekem kezem nékil.*

*Anyám, anyám, iedesz anyám!  
Gyere, vedd ki kégyót kebelembél,  
Jobb nekem fíjam nékil,  
Min nekem kezem nékil.*

*Bátyám, bátyám, iedesz bátyám!  
Gyere, vedd ki kégyót kebelembél,  
Jobb nekem teszvér nékil,  
Min nekem kezem nékil.*

*Rúzám, rúzám iedesz rúzám!  
Gyere, vedd ki kégyót kebelembél,  
Jobb nekem kezem nélkil,  
Min nekem társzom nélkil.*

Később Enezből ugyanaz az idős adatközlő rázendített a következő énekre:

*Varin selam edin, ah, babam gelsin,  
Sunsun elini, alsin yılanı,  
Sunamam elimi, alamam yılanı,*

*Sensiz olurum, kolsuz olamam,  
Sensiz dururum, kolsuz duramam.*

*Varin selam edin, ah, annem gelsin,*

*Salsın elini, alsın yılanı.  
Salamam elimi, alamam yılanı,*

*Sensiz olurum, kolsuz duramam.  
Varin selam edin, nişanlım gelsin,*

*Salsın elini, alsın yılanı.  
Salarım elimi, alırım yılanı,  
Sunarım elimi, alırım yılanı.  
Kolsuz dururum, sensiz duramam,  
Sensiz olamam, kolsuz dururum.  
(Sipos – Csáki 2009:464)*

Menjetek, köszöntsétek, hívjátok  
apámat,  
Nyújtsa ki kezét, vegye le a kígyót!  
Nem nyújthatom kezem, nem vehetem le  
a kígyót,  
Nélküled megvagyok, kéz nélkül nem.  
Nélküled élhetek, kéz nélkül nem.

Menjetek, köszöntsétek, hívjátok  
anyámat,  
Nyújtsa ki kezét, vegye le a kígyót  
Nem nyújthatom kezem, nem vehetem le  
a kígyót,  
Nélküled megvagyok, kéz nélkül nem.  
Menjetek, köszöntsétek, hívjátok  
jegyesem,  
Nyújtsa ki kezét, vegye le a kígyót  
Kinyújtom a kezem, leveszem a kígyót,  
Kinyújtom a kezem, leveszem a kígyót,  
Kéz nélkül megvagyok, nélküled nem.  
Nélküled nem élhetek, kéz nélkül  
megvagyok.

Tolna megyében 1955-ben Andrásfalvy Bertalan is felgyűjtötte ezt a szöveget egy idős férfi adatközlőtől.

*Körös hegyen jártam, Ökröket őriztem,  
Körösbokor mellett, Amint heverészttem,  
Egy nagy sásin kígyó, A kebelembé bújott.  
Vedd ki, édesanyám,  
Mer' mingyá' meghalok.  
Mer mingyá meghalok, Világból kimúlok.*

## A TÖRÖK NÉPDAL ÉS A SZERETET PRÓBÁJA

*Fiam, édes fiam, Én a nem tehetem,  
Ha mingyá' meghalsz is, Világból kimúlsz is.*

*Egy nagy sásin kígyó, A kebelembe bújott.  
Vedd ki, édesapám, mer mingyá' meghalok!  
Mer mingyá' meghalok, Világból kimúlok.*

*Fiam édes fiam, Én azt nem tehetem,  
Ha mingyá' meghalsz is, Világból kimúlsz is.*

*Egy nagy sásin kígyó .... stb.  
Vedd ki, édes rózsám, Mer mingyá meghalok!  
Mer mingyá' meghalok, Világból kimúlok!*

*Kedvesem, ne halj meg! Én mingyár' kiveszem.  
Ha te meghalsz, akkor én is haljak veled!*

Az egész magyar nyelvterületen ismert több mint negyven hosszabb-rövidebb változata, de Törökországban csak itt bukkantunk rá. Mind Vargyas, mind Lükő először nyugati eredetűnek tekintette nálunk ezt a szöveget, sőt antik görög vagy rómainak mondták. Később, a Néprajzi Lexikonban már mint oguz-török hagyományról szól Kriza.<sup>22</sup> Megerősíti ezt az elképzelést a török Dede Korkut legenda, melyben a szülők a saját gyermekük megmentésére bármilyen anyagi áldozatra hajlandók ugyan, de saját életüket nem áldozzák fel a gyermekükért.

Egy megrázó siratóval mutatom be, hogy a gyermekét elvesztő anya milyen szöveget rögtönöz. A népszerű 6+5, vagy 5+6-os tördelésű tizenegy szótagos sorokban is feltűnnek töltelékszótagok, melyek a *parlando* előadásmódban igen gyakoriak.

Battal siratóját az édesanyja (Elif Avcı) énekelte 1989-ben, a felvétel a konyai archivumban található.<sup>23</sup>

*Cankurtaran da geldi, avluya durdu  
Onlarca yaşlarım gözüme doldu  
Bizim komşularım yanıma geldi  
Hakkınızı helâl edin analar.*

Eljött érte a mentő, beállt az udvarba,  
Megtelt a szemem tengernyi könnyel  
Szomszédaink körém álltak  
Anyák, áldjátok meg gyerekeiteket

<sup>22</sup> Ld. Vargyas 1990, Pozsgai 1999 és Kriza 1982.

<sup>23</sup> A konyai Selcuk Üniversitesi Folklor archivumában található felvétel. Azonosítási szám: (KON 19).

*Yerimizden de bindirdiler taksiya  
Afyon'da da indirdiler caddeye  
Baş doktor geldi de muayene etti  
Böbrek hastalığından ölürsün dedi.*

*Avlunun çeşmesi harlıya bakar  
Doktorun gelişi ciğer yakıyor  
Aman doktor bey nar tanesiyim  
Annemin babamın bir tanesiyim.*

*Hastane önünde halı yayılıy  
Halı değilde doktorun karın yağlıyım  
Bir öğlen davarda artlı değilim  
Aman doktor beyim yoktur eseri(y)im.*

Onnét minket beraktak a kocsiba  
Afjonban pedig kiraktak a főutçára  
Jött a főorvos, meg is vizsgálta,  
Belehalsz a vesebajodba, azt mondta

Udvarunkon a kút kiáradt,  
Orvos érkezésére megsajdul a szív  
Jaj, doktor úr, gránátalma mag vagyok,  
Anyám, apám egyetlené vagyok.

A kórház elé szőnyeget terítettek,  
Nem is szőnyeg, a doktornénak ajándék,  
Nem más, mint egy jószág  
Jaj, doktor úr, nincsen másom.

## Összefoglalás

Mint a legtöbb népnél Európában, nálunk is alig találni már népdalt éneklőket. A törököknél legalább vidéken él még a hagyomány, de természetesen a rádió és televízió mindent összemosó hatása miatt várható, hogy ott sem sokáig lehet már hiteles adatközlőket hallgatni.

A török népdalok legősibb rétegei értelemszerűen az altatók, siratók,<sup>24</sup> varázsebek, melyek kutatása sokféle eredménnyel kecsegtet. Ezek a műfajok, egyáltalán az archaikus réteg nem divatkövető, se melódiákat, se különös mondandót ne keressünk bennük, bár ezekben a forma sokszor fontosabb a tartalomnál is.

Az üzenetük akkor is figyelemre méltó, mert évszázadokon át meg tudták őrizni azt a gondolatot, melyre a hallgatóság értő fantáziája ugyanúgy reagál, mint születésükkor.

---

<sup>24</sup> *Két archaikus népdaltípus: az altatók és siratók* című előadásom a gaziantepi Nemzetközi Folklór Kongresszuson hangzott el 2006 júniusában. A kongresszusi kötet megjelenés alatt van.



FELHASZNÁLT IRODALOM

- Artun, Erman. 1983. *Tekirdağ Folklorundan Örnekler*. (Tekirdağ Folklor Araştırması II). Tekirdağ: Ofset.
- Banarlı, Nihad Sâmî. 1987. *Resimli Türk Edebiyat Tarihi. Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar*. I-II. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bartók Béla. 1976. *Turkish Folk Music from Asia Minor*. Ed. by Benjamin Suchoff. Princeton: Princeton University Press.
- Domokos Pál Péter. 1987. *A moldvai magyarság*. 5. átdolg. kiadás. Budapest: Magvető.
- Erdélyi Zsuzsanna. 1999. *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok*. 3. bővített kiadás. Pozsony: Kalligram.
- Flemming, B. H. 1994. „Notes on 'aruz in Turkish collections”. In: Johanson, L. – Utas, B. (eds): *Arabic Prosody and its Applications in Muslim Poetry*. (Swedish Research Institute in Istanbul 5.), 61-79. Uppsala.
- Kégl Sándor. 1899. „A perzsa népdal”. *Értekezések a nyelv- és széptud. köréből* 17.3. 111-155.
- Köprülü, Mehmet Fuat. 1929. *Türk sazşairlerine ait metinler ve tetkikler*. İstanbul: Evkaf Matbaası.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara.
- Krcsmárik J. 1879. *A török népdalról*. Budapest: Egyetemi Nyomda.
- Kriza Ildikó. 1982. „Szeretet próbája”. In: Ortutay Gy. (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* V, 23. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kúnos Ignác 1906. *Ada-kálei török népdalok*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Mándoky, [K. I.] E. 1971. „Chants Šing des Tatars de la Dobroudja recueillis en Bulgarie”. In: Ligeti L. (szerk.) *Studia Turcica* 331-348. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Mészáros Gyula. 1909-12. *Csuvas népköltési gyűjtemény*. I-II. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Nevâyî, Alî-Şîr. 1993. *Mîzânü'l-evzân. Vezinlerin terazisi*. Haz.: Kemal Eraslan. (Türk Dil Kurumu Yayınları, 568). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Németh Gyula. 1948. „Balassa Bálint és a török költészet”. *Magyar századok. Irodalmi műveltségünk történetéhez*, 80–100. Budapest: Egyetemi Nyomda.

- Pozsgai Péter (szerk.). 1999. *Tűzcsiholó. Írások a 90 éves Lükő Gábor tiszteletére. (Lükő Gábor Művei)*. Budapest: Táton.
- Pröhle, Wilhelm. 1905. „Baschkirische Volkslieder”. *Keleti Szemle* 6.12-26.
- Reinhard, Kurt. 1966. „Musik am Schwarzen Meer”. Erste Ergebnisse in die Nordost Türkei. *Jahrbuch für musikalische Volks- und Völkerkunde* 2.9-58.
- Varisözen, Muzaffer kiadatlan gyűjtése 1941-ből Adana környékéről. Az ankarai konzervatóriumban található.
- Silling István. 2003. *Vajdasági népi imádságok és nyelvezetük. Tanulmány. Újvidék: Forum.*
- Sipos János. 1994. *Török népzene I. (Műhelytanulmányok a magyar zenetörténethez, 14)*. Budapest: MTA, Zenetudományi Intézet.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Török népzene II. (Műhelytanulmányok a magyar zenetörténethez, 15)*. Budapest: MTA, Zenetudományi Intézet.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Azerbajdzsáni népzene. A zene forrásainál*. Budapest.
- Sipos, János – Éva Csáki. 2009. *The Psalms and Folk Songs of a Mystic Turkish Order. The Music of Bektashis in Thrace*. Budapest. Akadémiai Kiadó.
- Thúry József. 1904. „A közép-ázsiai török irodalom”. *Akad. Ért. a Nyelv- és Széptud. Köréből* 19.3.95-169.
- Vargyas Lajos. 1979. *Balladaskönyv*. Budapest.
- \_\_\_\_\_. 1990. „A magyar népköltészet és népzene honfoglalás előtti rétegei.” *Magyar Tudomány* 90.3.272-275.
- Voigt Vilmos. 2010. „More on Finno-Ugric Semiotics”. In: Csúcs, S. [et al] (eds.): *Congressus XI Internationalis Fenno-Ugristarum*. 2.267-292. Piliscsaba.

# AZ AZERI NÉPZENE KAPCSOLATA A MAGYAR, ILLETVE MÁS TÖRÖK NÉPEK ZENÉIVEL

Sipos János

Etnomuzikológus, PhD

MTA Zenetudományi Intézet, Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem

sipos@zti.hu

A címet olvasván az olvasóban felvetődhet két kérdés: miért szerepel egy azeri népzenei taglaló cikk a Kégl Sándorról szóló megemlékezések között, és mit keres egy magyar zenekutató az azerik között?

Emlékezhetünk azonban Kégl Sándor (1899:5) egyik mondatára, mi szerint „inkább a török népdalokhoz hasonlítanak az iráni népies költészet virágai” mint a „hindu”-hoz. A „török” kifejezést ugyan nem fejteti ki, nyilvánvaló azonban, hogy a déli törökségre, ezen belül is elsősorban az azeri törökökre gondolhatott.

Kégl megállapítása nem igazán meglepő, figyelembe véve, hogy eltérő nyelvük ellenére az azerik kulturálisan igen közel vannak az irániakhoz. Ellentétben a többségi törökséggel, vallásuk sííta; tavasszal, az iráni újév kezdetekor megünneplik a *nevruz*t, sőt még DNA-juk is hasonló. Azeri volt az *ak koyunlu* török uralkodók nyelve, a kizilbas harcosok is ezen a nyelven beszéltek és a szafavida udvar is ezt használta egy ideig. Régebben a legtöbb iráni azeri költő török és iráni nyelven is írt, pl. *Şah İsmail (Hatayi)*, *Fuzuli* vagy *Nasimi* – akik közül a két utóbbi valószínűleg a mai Azerbajdzsán területén született. A mai Azerbajdzsán kultúrájának kutatása tehát mindenképpen az iráni kultúra kutatásának része kell, hogy legyen.

Adjunk választ a második kérdésre is: Miért foglalkozik egy magyar népzene-kutató az azeri népzenevel?

A magyar zenekutatók többsége hangsúlyozta a magyar népzene török-mongol vonatkozásait. Bartók Béla 1936-ban gyűjtött Törökországban Adana környékén, és a gyűjtés alapján megírt munkája a török zenekutatás mai napig egyik alapvető műve (Bartók 1976, Saygun 1976). A megkezdett munkát Vikár László és Bereczki Gábor folytatta 1958-1979 között a Volga-Káma vidéken,

eleinte a magyar őshaza és a finnugor hasonlóságok nyomában, majd ők is egyre inkább a török népek felé fordulva (Vikár – Bereczki 1971, 1979, és 1999). Magam pedig 1987-től napjainkig a Volga-vidék és Anatólia között, valamint keletebbre is végzek kutatásokat a törökök, azerik, kazakok, kirgizek, karacsajok és mongolok között (Sipos 1994, 1995, 2000, 2001, 2002, 2005, 2006a és 2006b).

Az „őshaza” megtalálására irányuló kezdeti népzenei kutatások célja mára egy hatalmas, a Volga-Káma vidéktől Anatóliáig terjedő és keletre is kinyúló terület népzenejének vizsgálata lett. E kutatásnak egy állomása volt az azeri népzene felderítése.

Jelen cikkemben szívem szerint az azeri és az iráni népzeneét hasonlítottam volna össze, vagy legalább a kölcsönhatások felderítésével próbálkoztam volna meg, ahogy azt Kégl Sándor tette az azeri és az iráni dalszövegekkel. Erre azonban sajnos nem volt mód, mert az iráni népzeneről vagy az Iránban élő azerik népzenejéről nem létezik összefoglaló munka. Sőt Azerbajdzsán vokális népzenejének kutató, lejegyző, elemző, összehasonlító munkája is rám várt, melyet örömmel el is végeztem (Sipos 2005, 2006b és 2009). Ezért most ez utóbbi zenei kutatásnak néhány részletét mutatom be, remélve, hogy ez is szolgál tanulságokkal.

Azerbajdzsán négy területén kutattam Baku, Semaka, Kuba és Zakatala központokkal, valamint számos felvételt készítettem a Karabahból Azerbajdzsánba menekültek között. Elsősorban kis falvakban, többnyire idős, egyszerű parasztemberekéntől gyűjtöttem, jegyeztem le és elemeztem mintegy 800 dallamot. Saját gyűjtésemen kívül átnéztem a jelentősebb azeri publikációkat is, ezekből további több száz dallamot vontam be az elemzésbe (pl. Memmedov 1977 és 1982, Kerimova 1994, Eliyahu 1999). Ennek az összehasonlító anyagnak a karaktere nagymértékben egybeesett saját gyűjtésem anyagával.

Azerbajdzsánban egy elemi, talán a zene őstörténetébe utalható dallamstílus él teljes pompájában. A dallamok túlnyomó többségére a következő tulajdonságok jellemzők:

- a dalok egy vagy két sorból állnak,
- hangkészletük 3-4 hang, ritkábban 5 és még ritkábban 6,
- a sorok szótagszáma többnyire 7-8, ritkábban 11,
- a dallamsorok ereszkednek vagy domborúak,
- a ritmus 6/8-os vagy erre visszavezethető, ritkábban 2/4 vagy parlando,

- a dallamok és a sorok konjunkt karakterűek, tehát a dallamok sorainak hangtartományai átfedik egymást, és a sorokon belüli hangközlépések többsége prím, szekund és csak ritkán (leginkább az 5-7. fok között) terc.

Az összes dallam és dallamstílus részletes bemutatását Sipos 2005 és 2009-ben végeztem el, most csak a mollos dallamok legfontosabb típusait tekintem át, de a dúros illetve lokriszi skálán mozgó dallamokra is igen hasonló jellemzés adható.

### Kétütemes sorokból felépülő dallamok

Legegyszerűbbek a minden sorukban alaphangra ereszkedő dalok. Ezek közül a legegyszerűbbek sorainak gerince *do-ti* (1a), a másik típusnál a *do* hang (1b), a harmadiknál pedig a *re-do* (1c). A sorok záróhangja közös, de a dallamokban rendszerint egy magasabb és egy mélyebb sor hallható.



#### 1. Egymagú kisméretű eol dallamcsoport típusai

Gyakori azonban, hogy a rövid sorokat az eltérő sorzáró hang is megkülönbözteti, ez rendszerint *do* vagy *ti*. Ilyen dalokat látunk a 2. példán Az első sorok gerince *do-ti* (2a), *re-do* (2b), *re* (2c) vagy *mi* (2d) lehet, és a második sorok itt is mélyebben mozognak.



## 2. Kétmagú eol kisméretű dallamcsoport típusai

Az azeri népzeneben vannak három- vagy négysoros dallamok is, ezek sorai azonban nem térnek el jelentősen egymástól, és főképpen: a sorok nem rögzültek szerkezetekbe, hanem különböző sorrendekben ismétlődnek. Előbukkan az a „pszalmodizáló” dallamforma, mely a magyar népzeneben olyan fontos szerepet játszik (3ab). A magyar és a nemzetközi pszalmodizáló stílusról többet olvashatunk pl. Sipos 1994, 1995, 2000 és 2002-ben.



### 3. Két pszalmódizáló azeri dallam

### Háromütemes sorokból álló dallamok

Háromütemes sorokból álló dalok saját gyűjtésemben alig fordultak elő, többségüket csak az azeri kiadványokból idézhetem. Ráadásul itt egymástól igen eltérő formákat találunk, ezek a dallamok nem rendeződnek meggyőző típusokba. A teljesség kedvéért mégis tekintsük át őket.

Az *egysoros tripodikus* dallamok sorai a *re-do-ti-la* trichordon vagy a *mi-re-do* trichordon mozognak fel-alá, majd leereszkednek *la-ra* (4ab).



4. Egymagú tripodikus dallamcsoport típusai

A *kétsoros tripodikus* dallamoknak két, három, négy és öt hangon mozgó fajtái is vannak. Ezek a dallamok is igen sokfélék, magasabb soruk *ti*-n vagy *do*-n ér véget (5ab). Kivételesen egy-egy dal *re*-n vagy *mi*-n kadenciázik (5c).



5. Kétmagú eol tripodikus dallamcsoport típusai

### Egy vagy két hosszú sorból álló dallamok

Mindössze két olyan dallam van, mely egyetlen hosszú sorból áll. Ezek a (*re*)-*do-ti* hangokon mozognak mielőtt *la-ra* leereszkednek. Egyikük ráadásul hosszú díszített hangjaival és bizonytalan 2. fokával eltér az azeri dallamok zömétől; a dallamot az énekes rádióból tanulta, mint mondta a dallam az azeri műzenére

hasonlít. Kétmagú nagyméretű dallam is mindössze kettő bukkant elő a saját gyűjtésemben, ez a forma szintén ritka az azeri népzeneben (6ab).



6. Egy és két hosszú sorból álló dallamok

### Rögzült nagyméretű többsoros ereszkedő dalok

Négy- vagy többsoros nagyméretű dallamot is csak kettőt találtam, ezeket *aşık* énekelte, tehát olyan zenész, aki fél-professionálisnak számít. Figyelemre méltó a dallam ötsoros ereszkedő szerkezete, és a pszalmódizáló dallamokkal való kissé távolabbi rokonsága (7).



7. Rögzült nagyméretű többsoros ereszkedő dallam



## **Az azeri népzene kapcsolatai más török népekkel és a magyarokkal**

Ejtsünk végül néhány szót arról, hogy az azeri népzenenek milyen kapcsolatai vannak néhány, az azerikhez közelebb élő török nép illetve a magyarság népzenejével.

Rögtön szembeszökik az a különbség, hogy az alapvetően néhány egyszerű stílusból álló azeri dallamkinccsel szemben a legtöbb török népzene és a magyar népzene is sok, egymástól lényegileg eltérő dallamréteget tartalmaz.

Az azeri dallamok többségéhez lehet többé-kevésbé meggyőző anatóliai párhuzamot találni. A legmeggyőzőbb párhuzamok azonban főként Észak-Kelet-Anatóliából származnak, ahol jelentős az azerik és a kurdok számaránya. Bár néhány hangból álló elemi dallamok Törökország minden részében bőségesen hallhatók, a tengerpartok környékéről illetve Törökország belsejéből származó párhuzamok már kevésbé pontosak.

Mint láttuk, a magyar és anatóliai népzenevel szemben az azeri népzene jellemző a kis ambitus dominanciája. A kis ambitusú magyar anyagot az ó-európai zenekultúrára, a középkori zenekultúrára illetve a 15-17. század dalkészletének hatására, de mindenképpen népi hagyományra vezeti vissza a magyar kutatás (Dobszay – Szendrey 1988:327, Sipos 1995). E kultúráknak nincs sok közük azokhoz, melyekkel az azerik érintkeztek, és valóban nem is találunk sok közös vonást a kis ambitusú magyar és azeri anyagban.

A magyar és az anatóliai anyag egyszerűbb rétegeire oly jellemző, középső hangjuk körül forgó kis motívumok az azeri népzeneben főként a hangszeres dallamok között bukkannak fel, ott sem túl gyakran.

Ugyanakkor a magyar és anatóliai sirató kisformájához hasonló dallamok nagy bőségben fordulnak elő az azeri népzeneben is (8ab). A pszalmodizáló dallamokon kívül ez a másik zenei forma, ahol komolyabb hasonlóságok fedezhetők fel a magyar és az azeri népzene között.

Ge-lin-ler, qız-la-rın ha-mı-sı-ço-xu şe-hid ol-du,

Oğ-lan-na-rın çox' şe-hid ol-du, ev-ler yan-dı,

Bir ya-ğı e-li-ne gè-çen ol-ma-dı, . . . . .

Má-mi-kám stá-ti-kám stest-vé-re-im, ma-rad-ja-tok bé-ké-vel,

Mert ne-kem men-nem kell. aj-tók, ka-puk nyil-nak, slá-ba-im in-dul-nak.

8. Hasonló magyar és azeri sirató dallamok

A pentatónia és a nagyobb lélegzetű dallamformák itteni hiánya eleve kizárja az azeri népzenei rétegek szorosabb kapcsolatát a magyar pentaton dallamok valamint az alapvetően pentaton mongol, észak-kazak és a Volga-vidéki török népzenei stílusok között.

Azerbajdzsánban nemcsak pentatónia nincs, de a hangközugrások is igen ritkák, sőt a sorzáró hangok sem igen kerülnek szekundnál messzebb egymástól. Nem-pentaton pszalmodizáló jellegű azeri dallamok elő-előbukkannak, de kivételesnek számítanak.

A Volga-vidék török népeivel való összevetés is lehetséges, mert a tatárok, baskírok és csuvasok kizárólagosan pentaton (vagy sub-pentaton) zenei rétegeihez a kis ambitusú diatonikus azeri zenének szinte semmi köze sincs. A Volga-Káma-vidék török népei közül csak a csuvasok keleti kisebbségeinél és a keresztény tatároknál láthatunk kis ambitusú motivikus zenét, de ezek szinte mindig ugrásokat tartalmazó tri- vagy tetraton dallamok. A térségben a mordvinoknál és a votjákoknál bukkannak elő 3-4-hangú egymotívumos, ion

jellegű *do-re-mi-re-do* dombok, ám ezek karaktere eltérő az azerik *do*-végű dalaitól.

Vessünk egy pillantást két közelebbi török nép, a Kaszpi-tenger túloldalán élő kazakok és a Kaukázus túloldalán élő karacsajok-balkárok zenéjére. Mivel a Kaukázus áthatolhatatlan hegyei elválasztják a két oldalon lakó népeket, nem meglepő, hogy a Kaukázus túloldalán lakó kipszak török nyelvű karacsajok és balkárok sokrétű népzenejében alig találunk az azeri zenéhez hasonló rétegeket (Sipos 2002:117-131).

Kissé más a helyzet a Kaszpi-tenger túloldalán lakó mangislaki kazakokkal, akik a tenger miatt szintén nem érintkeznek közvetlenül az azerikkel. Ezeknek az *aday* kazakoknak a központi siratója, bár kissé más zenei logikával, de ugyanazon a *ti*-végű hanghármason mozog, mint az azerik egyik legjellegzetesebb dallamcsoportja (Sipos 2001:43-48). Náluk a pszalmódizáló dallamok az azerinél jobban, az anatóliai ill. magyar helyzethez képest viszont kevésbé vannak reprezentálva. Általában véve a mangislaki kazakok is jóval több és sokszínűbb zenei stílussal rendelkeznek mint az azerik, ugyanakkor zenei stílusaik jelentősen eltérnek a keletebbre élő mongóliai kazakok pentaton zenestílusaitól (Sipos 2001).

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy az azeri népzene egyedi szint képvisel a török népek zenéjén belül, és jelentősen eltér mind a szomszédos, mind a távolabb élő török népek népzenejétől. Ezt többek között azzal lehet magyarázni, hogy az azeri etnogenezisben a különböző török törzseken kívül nagymértékben vettek részt a törökök beáramlása előtt a területen lakó iráni és különböző kaukázusi népek. Mindenesetre ez a kutatás is mutatja, hogy nemhogy egy nép, de egy népcsoport zenéjét, kultúráját sem elegendő az etnogenezisében részt vevő népek kultúrájának vizsgálata nélkül vizsgálni. Az iráni elem részletes kutatása fontos nem csak a magyar őstörténet, de a déli török népek kultúrájának megértéséhez is.

## FÜGGELEK

A fenti példák szemléltetésére közlök néhány azeri dallamot szövegestül is.

**Függelék 1 (= 1a példa)** *Keserves (bayatı), Memmedova Şeker Nureddin qızı (67), Şamaha, Mel'gam*

$\text{♩} = 144$

Gét - di gü-lüm, ağ - la - ram,  
 Al - dı zü - lüm, ağ - la - ram.  
 Es - di ve' - de - siz kü - lek,  
 Tö - kül - di gü - lüm, ağ - la - ram.

Gétdi gülüm, ağlaram,

Aldı zülüm, ağlaram.

Esdı ve'desiz külek,

Töküldi (--dü) gülüm, ağlaram.

Elment a kedvesem, sírok,

Igazságtalanságot történt vele, sírok.

Fújt a furcsa szél,

Lehullott a rózsám, sírok.

**Függelék 2 (= 2b példa)** *Sirató (ağı), Tağıyeva Mehfuza (56), Quba, Talabı Gışlag*

(♩ = 144)

A - man, a - na, can a - na,  
Gö - zel mè - hir - ban a - na,  
A - na - nın qè - dir' - ni  
Bil - mek la - zım - dır, ba - la,  
A - man, ba - la - ca, ba - la - ca, ba - la - ca.

|  |                                       |
|--|---------------------------------------|
| Aman, ana, can ana,                      | Jaj, anya, lelkem, anya,              |
| Gözel méhirban (méhri-) ana.             | Szép, kedves anya.                    |
| Ananın qédir(i)ni bilmek lazımdır, bala, | Az anyát meg kell becsülni, kedves,   |
| Aman balaca, balaca, balaca.             | Jaj, kedveském, kedveském, kedveském. |

**Függelék 3 (= 3. példa)** *Vallási dal zıkr-ben, Abasova Hebibe Mustafa qızı (68), Karabah, Cebrail/Gazanzemi*

♩ = 60

E - cef qal - dı qa - ran - lıq tür - be - ler - de,  
Clack

## SIPOS JÁNOS



Eceb qaldı qaranlıq türbelerde, Şah  
Hüseyn, vah, Hüseyn,  
Ay, susuz canına qurban olum, Şah  
Hüseyn, vah, Hüseyn,  
Çılpaqtara (--la-) de düşenlerine qurban  
olum, Şah Hüseyn, vah, Hüseyn.  
Men aşiq öz gülüme, Şah Hüseyn, vah,  
Hüseyn,  
Yazı yaz öz günüme, Şah Hüseyn, vah,  
Hüseyn,  
Derdler begaxil oldu, Şah Hüseyn, vah,  
Hüseyn,  
Bendeni da saldın öz gününe, Şah Hüseyn,  
vah, Hüseyn,  
Men aşiq, néylim size, Şah Hüseyn, vah,  
Hüseyn,  
Men aşiq, néylim size, Şah Hüseyn, vah,  
Hüseyn,  
Men sizden dönmez idim, Şah Hüseyn,  
vah, Hüseyn,  
Siz dönsen (-sez) néylim size, Şah  
Hüseyn, vah, Hüseyn.

Bámulatba estek a sötét sírokban, Sah  
Husszein, ó, Husszein,  
Jaj, imádom szomjas lelkét, Sah Husszein,  
ó, Husszein,  
A pusztába való kivonulását is szeretem,  
Sah Husszein, ó, Husszein.  
Szerelmes vagyok a rózsámba, Sah  
Husszein, ó, Husszein,  
Írj nekem védő talizmánt, Sah Husszein, ó,  
Husszein,<sup>1</sup>  
A bánat végtelen lett, Sah Husszein, ó,  
Husszein.  
Nyomorult életemet felemelted saját  
életedhez, Sah Husszein, ó, Husszein.<sup>2</sup>  
Imádlak, mit tegyek, Sah Husszein, ó,  
Husszein,  
Imádlak, mit tegyek, Sah Husszein, ó,  
Husszein,  
Én töled nem akartam elfordulni, Sah  
Husszein, ó, Husszein,  
Ha te elfordulsz, mit tegyek, Sah Husszein,  
ó, Husszein.

<sup>1</sup> Szó szerinti fordítása: „Írjál írást a saját napomra!”.

<sup>2</sup> *Allah bendesi* = szerencsétlen, ártalmatlan ember, Allah aláztos rabszolgája.

**Függelék 4 (= 4-5. példa) Népdal (mahni), Mahmudova Bayramxatın Danyal qızı (69), Zagatala, Çobanköl**

♩ = 104

Ay, Al - lah, yaz ge - ley - di, bu - lèy - li,  
Çöl - le - re qaz ge - ley - di, bu - lèy - li.

Ay, Allah, yaz geleydi, buléyli, Aj, Allah, bár jönnə a tavaşz, bulejli,  
Çöllere qaz geleydi, buléyli. Bár jönnének a földekre a ludak, bulejli.

**Függelék 5 (= 6. példa) Sirató (ağı), Tağıyeva Mehfuza (56), Quba, Talabı Gışlag**

♩ = 92 Lament, CD-56

E - zi - zim, ba - lam, ve - ten yax - şı,  
Gèy - me - ye, ba - lam, ke - ten yax - şı.  
Se - nin bir gü - nū - vi gö - rey - dim, ba - la,  
Soo - ra ö - ley - dim, ne yax - şı.  
E - zi - zim, ba - lam, ay, ba - lam - dı',  
E - zi - zim, ba - la - mın ba - la - sı ba - lam - dı', ba - la - am - dı'.

Ezizim, balam, veten yaxşı,  
Géymeye balam, keten (-tan) yaxşı.

Kedvesem, [meghalni] a haza jó,  
Hordani, kedvesem, a vászonból készült  
ruha jó.

## SIPOS JÁNOS

Senin bir günüvi (-ünü) göreydim, bala,  
Soora (son-) öleydim, ne yaxşı.  
Ezizim, balam, ay, balamdı(r),  
Ezizim, balamın balası balamdı(r),  
balamdı(r).

Bár legalább egy napodat láttam volna,<sup>3</sup>  
Azután hálnék meg, milyen jó [lett volna].  
Kedvesem, jaj, kedvesem,  
Kedvesem, kedvesem kedvese, kedvesem.

### Függelék 6 (= 7. példa) *Ásík dala (aşık havası), Hesenov Valéh Rehim oğlu (62, ásík), Zagatala*

Héy, ne ba-la dé-yi-rem se-ne şö-re-ti-mi, sa - hi - bi - hü-ner me - nem,  
Da - va gü-nü qor - xu bil - mez bir ner oğ - lu ner me-nem.  
Çi - da düş-düm ve-te-nim - nen qür-be-te di-yar di-yar,  
Xe-zi-ne-ler ya-ra-şı-ğı bir le'-li-göv-her me-nem, bir le'-li-göv-her me-nem,  
A, ba-la, xe-zi-ne-ler ya-ra-şı-ğı a-man, a-man, a-man, a-man,  
bir le' - li - göv - her me-nem.

Héy, ne bala, déyirem sene şöretimi,  
sahibi-hüner menem,  
Dava günü qorxu bilmez bir ner oğlu ner  
menem.  
Cida düşdüm vetenimnen (---den)  
qürbete diyar-diyar,  
Xezineler yaraşığı bir le'li-gövher  
menem, bir le'li-gövher menem.  
A, bala, xezineler yaraşığı, aman, aman,  
aman, bir le'li-gövher menem.

Hej, hadd emlitém el a hírnevem, bátor hős  
vagyok,  
A harc napján félelmet nem ismerő hímteve  
fia hímteve vagyok.<sup>4</sup>  
Hazámból idegen földre kerültem, faluról-  
falura vándorolok,  
A kincstárák legértékesebb drágaköve  
vagyok, legértékesebb drágaköve vagyok,  
Aj, a kincstárák legértékesebb drágaköve  
vagyok, aj, aj, egy drágakő vagyok.

<sup>3</sup> Amikor életben vagy.

<sup>4</sup> A hímteve az azerbajdzsániaknál a bátorság szimbóluma.



FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bartók Béla. 1976. *Turkish Folk Music from Asia Minor*. Ed. by Benjamin Suchoff. Princeton: Princeton University Press.
- Dobszay László. 1983. *A siratóstílus dallamköre zenetörténetünkben és népzénkben*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Dobszay László – Szendrei Janka. 1977. „Szivárvány havasán” a magyar népzene régi rétegének harmadik stílus-csoportja. In: *Népzene és zenetörténet III.*, szerk. Vargyas Lajos, 5-101, Budapest: Zeneműkiadó.
- \_\_\_\_\_. 1988. *A Magyar Népdaltípusok Katalógusa I-II*. Budapest: Zenetudományi Intézet.
- Eliyahu, Piris. 1999. *The Music of the Mountain Jews*. Jerusalem: Jewish Music Research Centre, the Hebrew University of Jerusalem.
- Kégl Sándor. 1899. *A perzsa népdal. Értekezések a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Széptudományi Osztálya Köréből* 17/3.
- Kerimova, Tahire. 1994. *Ana Folkloru*. Baku: Azadlıq.
- Memmedov, Bülbül, ed. 1977. *Azerbaycan Halq Mahnıları, I*. Baku: Genclik
- \_\_\_\_\_, ed. 1982. *Azerbaycan Halq Mahnıları, II*. Baku: Işıq.
- Saygun, Ahmet Adnan. 1976. *Béla Bartók's Folk Music Research in Turkey*. Budapest: Akadémiai Kiadó
- Sipos János. 1994. *Török Népzene I. – Turkish Folk Music I*. Budapest: MTA, Zenetudományi Intézet.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Török Népzene II. – Turkish Folk Music II*. Budapest: MTA, Zenetudományi Intézet.
- \_\_\_\_\_. 2000. *In the Wake of Bartók in Anatolia, (Bibliotheca Traditionis Europae 2.)*. Budapest: European Folklore Institute.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Kazakh Folksongs From the Two Ends of the Steppe*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Bartók nyomában Anatóliában*. Budapest: Balassi Kiadó.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Azeri Folksongs – At the Fountain-Head of Music*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- \_\_\_\_\_. 2006a. *Comparative Analysis of Hungarian and Turkic Folk Music – Türk-Macar Halk Müziğinin Karşılaştırmalı Araştırması*. Ankara: TİKA ve Macaristan Büyükelçiliğin yayını.

- \_\_\_\_\_. 2006b. *Azerbaycan El Havalari - Musiqinin İlk Qaynaqlarında*. Bakû: Əbilov, Zeynalov ve oğulları.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Azerbajdzsáni népdalok – a zene kezdeteinél (CD-vel)*. Budapest: Európai Folklór Intézet.
- Szabolcsi Bence [Benedict]. 1935. „Eastern Relations of Early Hungarian Folk-Music”. *Journal of the Royal Asiatic Society* 483-498.
- \_\_\_\_\_. 1936. „Egyetemes művelődéstörténet és ötfokú hangsorok”. *Ethnographia* 47.233-251.
- \_\_\_\_\_. 1940. „Adatok a közép-ázsiai dallamtípus elterjedéséhez”. *Ethnographia* 51.242-248.
- \_\_\_\_\_. 1957. *A melódia története*. Budapest: Zeneműkiadó.
- Vargyas Lajos. 1953. „Ugor réteg a magyar népzeneben”. In: *Zenetudományi tanulmányok I.: Emlékkönyv Kodály Zoltán 70. születésnapjára*, szerk. Szabolcsi Bence, Bartha Dénes, 611-657. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- \_\_\_\_\_. 1980. „A magyar zene őstörténete”. *Ethnographia* 91.1-34, 91.192-236.
- \_\_\_\_\_. 2002. *A Magyarság Népzeneje*. Budapest: Planétás Kiadó.
- Vikár László – Bereczki Gábor. 1971. *Cheremiss Folksongs*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Chuvash Folksongs*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Tatar Folksongs*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

# AZ IRODALOM MINT VALLÁSJOGI PROBLÉMA

Szombathy Zoltán

Arabista, PhD

ELTE Sémi Filológiai és Arab Tanszék

zszombathy@yahoo.co.uk

Kégl Sándor tudományos érdeklődése – bár középpontjában a klasszikus és a 19. századi perzsa irodalom állt – igen szerteágazó volt.<sup>1</sup> Iranisztikai művei mellett az indológia és a turkológia területén is munkálkodott, s ehhez hozzátehetjük az arab irodalom iránti érdeklődését is – főleg pályája korai szakaszában –, amelynek legnyilvánvalóbb és legmaradandóbb jele doktori disszertációja (Sárközy 2005:124-125). Kégl 1889-ban megvédett bölcsészdoktori értekezése az egyiptomi ad-Damīrī Az állatok élete (*Ḥayāt al-ḥayawān*) című művéről szólt, amely címe ellenére nem természettudományos mű, hanem az ún. *adab*-irodalom (vegyes, egyszerre szórakoztató és építő célú tudásanyagot felölelő prózairodalom) tipikus példája, ahol az állatok csupán kiindulópontként szolgálnak a legkülönbözőbb témák megtárgyalásához. Kégl Sándor ugyan elsősorban az általa megismert irodalmi munkák értő áttekintését és bemutatását tekintette feladatának, amelyet kitűnően el is végzett (Sárközy 2005: 141-142), ám például ad-Damīrī szövegével ezen túlmenően is érdemes foglalkozni, hiszen egy sor problémát vet fel és világít meg. Az alábbiakban ezt kívánom tenni.

## Irodalom és jog kapcsolatai

A következő szövegrészlet ad-Damīrī említett munkájában olvasható:

Mūsā b. ‘Īsā al-Hāšimī nagy szerelemmel szerette a feleségét. Egy nap így szólt hozzá: „[Esküszöm, hogy] háromszor elválnék tőled, ha nem lennél szebb még a teliholdnál is!” Erre [a feleség] elfátyolozta magát előle és azt mondta: „[Ezennel] elvált asszony lettem”. A férjnek szörnyű volt az

---

<sup>1</sup> Erről ld. Sárközy 2005:134-41.

éjszakája, s aztán amikor reggel lett, elment [apjához] al-Manšūr [kalifá]hoz és beszámolt neki arról, [micsoda ostobaságot követett el]. Az összehívta a vallásjogtudósokat és megkérdezte őket az ügyről. Mindegyik azt válaszolta, hogy a válasz [valóban megtörtént és érvényes], kivéve egyet, aki viszont így szólt: „Az asszonytól nem vált el a férje, hiszen Isten [a Koránban] azt mondja: ‘Az embert a legszebb formában teremttük’ [Korán 95:4].” Erre al-Manšūr [kalifa]: „Úgy van, ahogy te mondd!”, s elküldött a [fia] feleségéhez valakit a hírrel, [hogy mégsem történt meg a válasz].<sup>2</sup>

Az anekdota, bár egy alapvetően szórakoztató célú szépirodalmi műben szerepel, feltételezi az iszlám vallásjog több kérdéskörének ismeretét. Az egyik ilyen kérdés, amellyel minden vallásjogi munka igen hosszan és részletesen foglalkozik, annak a problémája, hogy mely esküformulák tekintendők érvényesnek és betartandónak, s melyek azok, amelyek következmények nélkül maradhatnak.<sup>3</sup> Így tehát nem véletlen, hogy a történet minden szereplője vallásjogi kérdésként kezeli, hogy a férj által nyilvánvalóan pusztán elragadtatott dicséretnek szánt megjegyzést szó szerint kell-e venni és az csakugyan váláshoz vezet-e.<sup>4</sup> A helyzet még súlyosabb, hiszen a férj háromszoros válást említett – ami egyébként máig mindennapos, túlzó esküformula az arab országokban – és ez az iszlám vallásjog előírásai szerint azzal jár, hogy nem veheti vissza az elhamarkodottan elbocsátott asszonyt, csak miután a nő egy másik férfihoz feleségül ment és vele hált, majd attól is elvált. A helyzet tehát jogi szempontból

<sup>2</sup> ad-Damīrī 1388/1978:1.49. A szerző ezt követően tisztázza, hogy a történet egyik verziójában szereplő al-Šāfi‘ī-tól kronológiai okokból biztosan nem származhatott az idézett *fatwā* (vallásjogi döntés vagy tanács), s hogy a főszereplő neve helyesen ‘Īsā b. Mūsā, nem pedig Mūsā b. ‘Īsā.

<sup>3</sup> Példaként említhetjük bizonyos blaszfémiába hajló esküformulák alkalmazását, például: „Ne legyem közöm az iszlámhoz, ha ...”, stb. E nyilvánvalóan nem szó szerint értett kifejezések jogi következményeit a legnagyobb komolysággal tárgyalják a *fiqh*-művek, például azt, hogy hitehagyottnak tekintendő-e az, aki kimondta vagy leírta, illetve jogilag kötelező eskünek tekintendő-e. Ez persze nem jelenti azt, hogy minden muszlim vallásjogtudós azonos következtetésekre jutott egy-egy konkrét esetben. Ld. pl. Ibn Ġuzayy 1982:163-164; as-Samarqandī 1425/2004: 239, 241; al-Walwālīġī 1424/2003: 2.231-32; al-Haytamī é. n. (2): 2.184-85; at-Ṭūsī 1342-43:2:569; Ibn Miṭṭāh 1424/2003:9:21-23.

<sup>4</sup> Az arab kultúrában a telihold a szépség egyik *non plus ultraja*, így az asszony reakciója nem a túlzott szerénység megnyilvánulása: annak feltételezése, hogy egy ember szebb lehet a holdnál, úgyszólván logikai képtelenség.

valóban súlyos, s a megoldás is csak jogi jellegű lehet. A legötletesebb vallásjogtudós az iszlám jog egyik fő forrásához, a Korán szövegéhez nyúlva találja meg azt az idézetet, amely – megint csak erőltetetten szó szerint véve – megoldja az „elvált” házastársak dilemmáját s lehetővé teszi a házasság folytatódását.

Mint jeleztem, a szöveg csak olyan szerzőtől származhat, aki legalább az iszlám vallásjog elemi fogalmaival tisztában volt. Ez a tény ráirányítja figyelmünket arra a fontos megfigyelésre, hogy a középkori arab irodalom számos szerzője otthonosan mozgott a vallásjog terén is, illetve hogy az irodalom és a vallástudományok (ezen belül a jog) nem egymástól elszigetelt kulturális területek voltak. Ez különösképpen igaz ad-Damīrira, aki szépirodalmi érdeklődése és munkássága mellett a vallástudományokban, közelebbről a (šāfi‘ita) vallásjogban (*fiqh*) is dokumentálhatóan igen képzett volt. A következőkben arra kívánok néhány példát hozni, hogy a vallásjog tudósai közül sokan mások is élénken érdeklődtek az irodalom iránt, és jogi munkáikban is kifejtették az irodalmi alkotásokkal kapcsolatos nézeteiket. Közelebbről az lesz írásom témája, hogy a nyilvánvalóan nem komolynak szánt irodalmi motívumokat – hasonlóan a fenti szövegrészlet túlzó esküformulájához – hogyan kezelték vallásjogi szempontból.

Először azonban fontos egy rövid kitérőt tennünk. Mint sok más téma esetén is, nagy hiba lenne az iszlám vallásjogi művekben olvasható rendelkezéseket a valóságos helyzet leírásaként kezelni. Az alábbiakban olvasható fejtegetések tehát hangsúlyozottan a muszlim vallásjog *elméletére* vonatkoznak, nem a jogi gyakorlatra. Erre figyelmeztet például az, hogy a vallásjog tudósai gyakran dokumentálhatóan másként viszonyultak bizonyos irodalmi műfajokhoz a gyakorlatban, mint jogi írásaikban. Számos vallásjogtudós maga is írt vagy előszeretettel olvasott libertinus (*muğūn*) irodalmat, továbbá gúnyverseket, vagy más, elméletben elítélendő műfajokat. Például maga ad-Damīr is leplezetlen elismeréssel ír a hihetetlenül szégyentelen és obszcén stílusú Buwayhida-kori költő, Ibn al-Ḥağğāğ (megh. 391/1001) egyik hosszú libertinus verséről (ad-Damīr 1388/1978:2.255). Másfelől azonban tagadhatatlan tény, hogy akadtak példák – legalább látszólag – irodalmi művek miatt indított jogi eljárásokra, s az is egyértelmű, hogy az ilyen ügyeket bajos lett volna a vallásjogi előírások mellőzésével intézni és kezelni.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Erről bővebben ld. Szombathy 2007.

## Irodalmi szövegek megítélése az iszlám vallásjogban

Az irodalom nem tartozik az iszlám vallásjog külön címszóval ellátott, alapvető témái közé, ám különböző irodalmi jelenségekről mégis szólnak – esetenként kifejezetten hosszan és részletesen – a *fiqh* forrásai. Jellemzően az ilyen témák az adott műveknek nem egyetlen fejezetében vagy alfejezetében találhatók meg, hanem a mű teljes hosszában szétszórva, különféle témáknál és címszavaknál. Ennek okát nem nehéz kitalálni. Az iszlám vallásjog kézikönyveinek elrendezése hagyományos mintát követ, amelyhez hasonlóan találunk egyébként a *ḥadīṭ*-gyűjteményekben is, s a főbb témákat, kategóriákat, illetve az ezeket kijelölő címszavakat a *ḥadīṭ*okban és a Koránban előforduló fogalomkészletből vették. Az irodalommal azonban sem a Korán, sem a *ḥadīṭ*ok nem foglalkoznak szinte egyáltalán, néhány elszigetelt példától eltekintve, amelyek elsősorban az iszlám előtti arab költészettel kapcsolatos általános negatív ítéletek. Talán a leghíresebb ilyen a Korán 26:224-26. verse, amely így szól: „És a költők! Csak a tévelygők követik őket! Vajon nem láttad, hogy ők minden *wādī*-ban kószálnak, és hogy azt mondják, amit nem tesznek [...]?”<sup>6</sup> Egy másik ismert *ḥadīṭ* a költészetet a költő gyomrát megtöltő gennyhez hasonlítja. Ezeket a szövegeket nehéz lett volna másként kezelni, mint a költészet általános elutasítását, ám az iszlám vallásjog tudósai ésszerű módon figyelembe vették a költészet hatalmas népszerűségét az arabok körében, és inkább minden ötletességüket latba vetve igyekeztek semlegesíteni – néha az ellenkezőjére fordítani – a szent szövegek negatív értelmét.<sup>7</sup> Ennek eredményeképpen még a nyilvánvalóan vallásjogi jelentőséggel bíró irodalmi jelenségek (például a Koránból vett idézetek beleépítése irodalmi szövegekbe) is némileg *ad hoc* módon jelennek meg a *fiqh* kézikönyveiben: bár számos szerző szól erről a jelenségről, a témának még sincs meghatározott helye a forrásokban, ahol biztosan megtaláljuk (al-<sup>c</sup>Askar 1425:10-11.) E tendencia egyik oka az, hogy a muszlim vallástudósok jogi szempontból többnyire nem tettek különbséget irodalmi és egyéb szövegek között. Ez a felfogás általában implicit módon jelenik meg műveikben, ám aš-Šāfi‘ī (megh. 204/820), a róla elnevezett vallásjogi irányzat alapítója, és nyomában követői kimondott alapelveként is megfogalmazták. aš-Šāfi‘ī a következőképpen fogalmaz:

<sup>6</sup> Simon Róbert fordítása.

<sup>7</sup> Ld. pl. a ḥanbalita Ibn Muflīḥ értelmezését az említett *ḥadīṭ*ről: Ibn Muflīḥ 1422/2002: 3.638.

„A költészet [egyfajta] beszéd (*aš-šīʿr kalām*): ami jó [a költészetben], az olyan, mint [bármilyen más] jó beszéd, és ami rossz benne, az olyan, mint bármilyen rossz beszéd. Ám [a költészet] maradandó és közismert beszéd: ez az, ami a [köznapi] beszédétől megkülönbözteti.”<sup>8</sup>

De nemcsak az irodalmi és nem irodalmi szövegeket kezelték egyazon módon: ugyanígy nem tettek különbséget vers és próza, szóbeli és írott szövegek, illetve gyakran komoly és humoros szövegek között. Jogi szempontból mindezek egyaránt pusztán csak *kijelentések* voltak, és azonos elbírálás alá estek.<sup>9</sup> S amikor a muszlim vallásjogtudósok elfogadták, hogy a szóbeli vagy írott megnyilvánulások *kijelentések*, függetlenül a műfajuktól vagy céljuktól, akkor a feladat is adott volt: eldönteni, hogy egy-egy szöveg dicséretes, semleges vagy elítélendő vallásjogi szempontból. Amennyiben pedig egy szöveg elítélendőnek minősült, akkor egy további lépés volt azt eldönteni, hogy pusztán az erkölcstelenség (*fisq*) vagy kimondottan a hitetlenség (*kufir*) bizonyítékának tekintendő-e.<sup>10</sup> Újra hangsúlyoznom kell, hogy e kérdés tárgyalásánál tökéletesen mindegy volt, hogy az adott szöveg irodalmi jellegű-e; az ezzel foglalkozó vallásjogi munkák egymás mellett, ömlesztve tárgyalják a teljesen köznapi kijelentéseket és az irodalmi motívumokat. Ez annál is feltűnőbb, mivel az ilyen jogi munkák alapvetően nem szabályok felállítására törekszenek, hanem konkrét példák – „kijelentések” – százait sorakoztatják fel egy általános kép kialakítása céljából.

Annak eldöntése, hogy mely kijelentések (és irodalmi megnyilvánulások) minősülnek hitetlenségnek (*kufir*), fontos, de láthatóan nem nélkülözhetetlen téma az iszlám vallásjog kézikönyveiben. Vannak munkák, amelyek egyáltalán nem is foglalkoznak vele, míg más szerzők külön, hosszabb-rövidebb fejezetet szentelnek a kérdésnek. Idővel azonban akadtak szerzők, akik eléggé fontosnak érezték a témát ahhoz, hogy önállóan, könyv terjedelemben foglalkozzanak vele. Valami okból e szerzők java része a ḥanafita és a šāfiʿita iskolához tartozott;

<sup>8</sup> aš-Šāfiʿī 1429/2008:7.513. Egy későbbi šāfiʿita munkában ugyanez az alapelv egy apró fogalmazásbeli különbségtől eltekintve ugyanígy jelenik meg, ám ott ún. *ḥadīṭ mursal*-ként azonosítják; ld. al-Haytamī é. n. (2):2.215. A ḥanbalita Ibn Muflīḥ al-Maqdisī ugyancsak szinte ugyanígy fogalmaz (*"aš-šīʿr ka-l-kalām"*); Ibn Muflīḥ 1422/2002: 3.638.

<sup>9</sup> Kivételek persze vannak, ám az itt leírtak kellően általánosak voltak ahhoz, hogy jellemző tendenciának nevezhessük.

<sup>10</sup> Annak megállapítására, hogy valaki hitetlen (*takfīr*), a legtöbb muszlim közösségben kizárólag a vallásjogtudósoknak volt joga; ld. Kruse 1984:426-27.

ahogy a šāfi'ita vallástudós, al-Haytamī (megh. 975/1567) fogalmaz, „akik e kérdés iránt érdeklődtek, azok nagyrészt ḥanafiták és a mi társaink [ti. šāfi'iták]”.<sup>11</sup>

A "hitetlenség" igen drasztikus következményekkel járó verdiktje mellett egy sor további fogalom is rendelkezésre állt az iszlám vallásjogban, amely – kisebb-nagyobb leleményességgel – ráhúzható volt bizonyos irodalmi jelenségekre. Ilyen volt például a *qadīb*, azaz „hazugság” fogalma, amelynél – bár érdekes – itt nem időznék el. Ennél potenciálisan sokkal veszélyesebb kategória volt a „gúnyolódás” fogalma, amelyet bizonyos humoros irodalmi szövegekre alkalmaztak, különösen a libertinus (*muğūn*) költészet bizonyos alkotásaira. A fogalom azért hordozhatott veszélyt magában, mert arab megfelelője (*istihzā'*) a Koránban is több helyen szerepel hangsúlyosan negatív tartalommal, a Mohamed próféta iránt ellenséges hitetlenek viselkedésének leírására. Így adott esetben gyakorlatilag a hitetlenség (illetve muszlim szerző esetében a hitehagyás) vádját rejthette magában, annak minden jogi következményével együtt. Egy irodalmi szövegre az *istihzā'* fogalmát ráhúzáva egy vallástudós tulajdonképpen úgy állíthatott be humoros megjegyzéseket, mintha azok az iszlám elleni, teljesen komoly támadást jelentenének. Ezt a megközelítést egyenesen explicit alapelvként fogalmazza meg például a fontos damaszkuszi ḥanbalita szerző, Ibn Muflīḥ al-Maqdisī (megh. 763/1362), aki egy helyütt kijelenti, hogy a hitetlenségre utaló megnyilvánulások akkor is jogilag teljes értékű hitehagyásként kezelendők, ha egyértelműen csak viccnek szánták őket (*wa-law ḥāzilan*). Másutt az *istihzā'* főnév igei formáját felhasználva jelenti ki lényegében ugyanezt: „aki hitetlenséggel [azaz blaszfémiával] gúnyolódik, az hitetlen[nek tekintendő] (*al-mustahzi' bi-l-kufr yakfuru*)”. Ibn Muflīḥ ugyan a viszonylag szigorú ḥanbalita irányzathoz tartozott, ám az általa megfogalmazott szabályt szó szerint – és láthatóan egyetértőleg – idézi a šāfi'ita al-Haytamī is.<sup>12</sup> A híres mālīkita szerző, al-Qāḍī 'Iyāḍ al-Yaḥsubī (megh. 544/1146) ugyancsak egyértelműen kijelenti, hogy a Prófétával kapcsolatos humoros és frivol

<sup>11</sup> al-Haytamī é. n. (1): 347. A témával foglalkozó ḥanafita munkák közül érdemes megemlíteni Abū l-Layḥ as-Samarqandī (megh. 375/985-86) és Abū l-Faṭḥ al-Walwālīgī (megh. 540/1145-46) *fatwā*inak gyűjteményében az ide vonatkozó fejezetet és Muḥammad b. Ismā'īl Badr ar-Rašīd (megh. 768/1366-67) *Risāla fī l-alfāz al-mukaffirāt* c. munkáját. Ld. as-Samarqandī 1425/2004:286-288; al-Walwālīgī 1424/2003:5.417-22; Badr 1411/1991. A legfontosabb šāfi'ita mű e téren magának al-Haytamīnak az idézett munkája.

<sup>12</sup> Ld. Ibn Muflīḥ 1422/2002:3.413, 3.416; al-Haytamī é. n. (1): 390.



szövegek (*‘abaṭ ... bi-suhf min al-kalām*) úgy tekintendők, mint ellenséges szándékú, komoly sértések, sőt ha valaki többször is kimond vagy leír ilyen viccelődéseket, akkor az a hitehagyás bizonyítékaként kezelendő.<sup>13</sup> A síita irányzatban belül a legtöbb zaydita szerző is úgy tartotta, hogy nem kell különbséget tenni komolynak szánt vallásellenes megnyilvánulások és pusztán irodalmi (vagy mindennapi) frivolitás között: az utóbbi is teljes mértékben hitetlenségként írható le.<sup>14</sup>

Nem az *istihzā’* fogalma az egyetlen példa arra, hogy irodalmi motívumok megítélésére vallásjogi vagy teológiai kategóriákat próbáltak felhasználni a vallástudósok. A szabad akarat kérdése századokon át foglalkoztatta a muszlim teológusokat. E viták során az úgynevezett mu<sup>c</sup>tazilita irányzat hívei azt a szerintük helytelen nézetet, miszerint kizárólag Istentől eredhet minden – akár jó, akár gonosz – cselekedet, a *taẓlīm Allāh* vagy *taẓwīr Allāh* kifejezéssel írták le; ennek jelentése nagyjából annyi: „Istent igazságtalannak tartani”.<sup>15</sup> A kifejezést azonban később egyes szunnita vallástudósok arra használták, hogy nyilvánvalóan nem komolynak szánt, viccelődő megjegyzéseket vagy elterjedt szófordulatokat bélyegezzenek meg vele.<sup>16</sup> Mai szemmel az egyik legfurcsább példa a komoly jogi kategóriák ráerőltetésére irodalmi szövegekre vagy mindennapi szófordulatokra a *qadḥ* (rágalmazás) fogalmának alkalmazása ilyen kontextusokban. Szigorúan véve a *qadḥ* azt a rendkívül súlyos bűnt jelenti, amikor valaki egy nőt paráználkodással vádol anélkül, hogy ezt a durva vádat az előírt bizonyítékkal (négy szemtanúval) alá tudná támasztani. Az iszlám jog ezt a cselekedetet igen szigorúan ítéli meg és súlyosan büntetni rendeli. Bár a *qadḥ* fogalma elég jól definiáltnak tűnik, a vallásjogi források újra csak megtalálták a módját, hogy egy irodalmi jelenséget – konkrétan a gúnyversek (*hiǧā’*) bizonyos motívumait – e fogalommal írják le. Az arab gúnyversekben meglehetősen gyakori motívum a kigúnyolt személy anyjának, feleségének és más nőrokonainak laza erkölceire történő célozgatás – nos, ezt kezelik úgy az iszlám vallásjogban, mintha jogi értelemben vett rágalmazásról (*qadḥ*) lenne szó. Hosszan szólnak arról, hogy a célozgatás (*kināya* vagy *ta’rīd*) ugyanúgy

<sup>13</sup> Ld. al-Qāḍī *‘Iyāḍ* 1427/2006:353-354, 386-387.

<sup>14</sup> Ebben eltérnek a mu<sup>c</sup>tazilita irányzatban belül uralkodó nézetektől, bár a zayditák számtalan kérdésben egyetértőleg veszik át a mu<sup>c</sup>tazilita álláspontot. Ld. Ibn Miṭṭāḥ 1424/2003: 10.510-12.

<sup>15</sup> Ld. pl. al-Bustī 2003: 6, 12.

<sup>16</sup> Pl. al-Haytamī é. n. (1): 363, 371, 378; al-Qāḍī *‘Iyāḍ* 1427/2006: 373.

rágalmazásként kezelendő-e, mint az explicit sértések. Sőt, sokszor még olyan sértő (de gúnyversekben és beszédben mindennapos) kifejezéseket is a *qad̥f* fogalmával írtak le, mint például „te szabó-ivadék” vagy „te berber”, „te perzsa”. Ha ugyanis az illető apja nem volt szabó, illetve berber, illetve perzsa, akkor ebből számos jogtudós szerint logikailag az következne, hogy az anyát egy szabóval/berberrel/perzsával hozta hírbe a költő, azaz házasságtörés vádjáról (*qad̥f*) beszélhetünk.<sup>17</sup>

További fogalmak is léteztek, amelyeket hasonlóképpen kiterjesztve alkalmazhattak a jogtudósok, ha irodalmi szövegeket kívántak elítélni; itt említhetjük például az *istiḥfāf bi-l-Qurʿān* (kb. „tisztetlenség a Korán iránt”) fogalmát és hasonló kategóriákat. Nem elszigetelt eset, hanem kifejezetten általános tendencia tehát, hogy muszlim vallásjogtudósok eltekintettek egy szöveg vagy kijelentés szándékának, műfajának, hangnemének és kontextusának vizsgálatától és kizárólag a szó szerinti jelentést nézték, vélhetően szándékosan.

## Egy ellentétes megközelítés

Másfelől azonban ez a szemléletmód nem volt kizárólagos; ellenkező nézetek szintén megjelennek a vallásjogi forrásanyagban. Ezeknek alapjául az szolgált, hogy az iszlám vallásjog – egy híres *ḥadīṭ* alapján – elvileg szükségesnek tartja egy cselekedet (vagy éppen kijelentés) megítélésekor a szándék (*niyya*) vizsgálatát. A kimondott vagy kikövetkeztethető szándék vizsgálatának kívánalma egy sor jogi kérdés megítélése során megjelenik, ilyenek lehetnek például adott esetben az esküformulák vagy a blaszfémiagyánús megjegyzések szóban vagy írásban.<sup>18</sup> Az alábbi szöveg egy 10-11/16. századi ḥanafita szerző tollából elvi szinten is megfogalmazza, hogy a vallásjog tudósainak igenis tekintetbe kell venni egy-egy kijelentés kontextusát és szándékát:

<sup>17</sup> Ld. pl. Ibn Ǧuzayy 1982: 362; al-Wanšarīsī 1401/1981 2.422-23; Ibn Muflīḥ 1422/2002: 3.371-74; aš-Šāfiʿī 1429/2008: 8.359-62; al-Māwardī 1409/1989: 348-50; Ibn aš-Šalāḥ 1406/1986: 2.470; an-Nawawī 1419/1999: 128-29; as-Samarqandī 1425/2004: 260-61; al-Walwālīgī 1424/2003: 2.248-49; Ibn Ḥazm, é. n.: 12.219 skk; aṭ-Ṭūsī 1342-43: 2.743-44, 2.749-50; Ibn Miṭāḥ 1424/2003: 10.99-101, 10.108-11; Ibn Hubayra 1423/2002: 2.194-95, 2.197.

<sup>18</sup> Ld. pl. Ibn aš-Šalāḥ 1406/1986: 2.664; al-Haytamī é. n. (1): 361; as-Samarqandī 1425/2004: 210; al-Walwālīgī 1424/2003: 2.352.

Ha a [vizsgált] esetben számos értelmezés lehetséges, amelyek mind a hitetlenség vádját tennék indokolttá (*wuġūh tūġibu t-takfīr*), ám mindössze egyetlen értelmezés, amely elhárítaná ezt a vádat, akkor a muftinak a felé az értelmezés felé kell hajlania, amely elhárítja a hitetlenség vádját. A lehető legjobbat kell feltételeznie muszlim felebarátjáról.<sup>19</sup>

Egy jóval korábbi, szintén perzsa származású ḥanafita szerző, al-Walwālīgī (megh. 540/1145-46) ugyan szintén hasonló ajánlást tesz, ám ugyanabban a műben más helyütt mégis ellentmond magának, szinte élő jelképeként a vallásjog megosztottságának e kérdésben. Szerinte ugyanis egyfelől „a muszlimok szavait a lehető legjobb és legelőnyösebb módon kell értelmezni (*yuhmalu kalām al-muslimīn ‘alā aḥsanihi wa-aġmalihi*)”, másfelől azonban valószínűnek tartja, hogy aki blaszfémia-szerű szavakat mond vagy ír le, noha nem komoly szándékkal, azt mégis hitetlennek kell minősíteni – annak minden jogi következményével –, mert „tisztelen volt a vallása iránt (*istahaffa bi-dīnihi*)”.<sup>20</sup>

## Összefoglalás

Látható tehát, hogy a középkori muszlim szerzők korántsem teljesen egységesek a főntebb tárgyalt kérdések megítélésében – ami egyébként számtalan más vallásjogi kérdés esetében is elmondható. Nagy általánosságban azt figyelhetjük meg, hogy a vallásjogász szerzők legtöbbje – vélhetőleg szándékosan – mellőzi az irodalmi motívumok és szövegek részletesebb értelmezését és a keletkezés körülményeinek figyelembevételét, ehelyett a kérdéses szövegek szó szerinti értelmét tekinti irányadónak. A cikkem elején idézett szövegrészlet, amelynek írója egyaránt képzett volt a vallásjog tudományában és a szépirodalomban, jól példázza ezt az elterjedt megközelítést. Ez a szemlélet azonban, bár igen elterjedt, nem mondható általánosnak; mint azt láttuk, egyik-másik szerző *expressis verbis* szükségesnek tartja vagy legalább ajánlja a kifogásolható szövegek esetében a szerző szándékának kiderítését, s ettől teszi függővé az esetleges jogi következményeket. Végezetül hangsúlyozni kell, hogy mindezek a megjegyzések csupán a jog elméletére vonatkoznak, amiből nem feltétlenül lehet következtetni a valóságos joggyakorlatra.

<sup>19</sup> al-Qārī 1423/2002: 230. Nagyon hasonló kíváncsalmat állít fel a šāfi‘ita Ibn aṣ-Šalāh aṣ-Šahrazūrī (6-7./12-13. sz.) is; ld. Ibn al-Šalāh 1406/1986:1.77.

<sup>20</sup> al-Walwālīgī 1424/2003:5.417 és 5.422.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- al-<sup>°</sup>Askar, <sup>°</sup>Abd al-Muḥsin b. <sup>°</sup>Abd al-<sup>°</sup>Azīz. 1425/2004. *al-Iqtibās, anwā<sup>°</sup>uhu wa-aḥkāmuhu: Dirāsa šar<sup>°</sup>iyya balāgiyya fī l-iqtibās min al-Qur'<sup>°</sup>ān wa-l-ḥadīṭ*. ar-Riyāḍ: Maktabat Dār al-Minhāḡ.
- Badr ar-Rašīd, Muḥammad b. Ismā<sup>°</sup>īl b. Muḥammad. 1411/1991. *Tahdīb Risālat al-Badr ar-Rašīd fī l-alfāz al-mukaffirāt*. Bayrūt: Mu'assasat Nādir.
- al-Bustī, Abū l-Qāsim Ismā<sup>°</sup>īl b. Aḥmad. 2003. *Kitāb al-baḥṭ<sup>°</sup> an adillat at-takfīr wa-t-tafsīq*. Szerk. Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke. Teheran: Iran University Press.
- ad-Damīrī, Kamāl ad-Dīn Muḥammad b. Mūsā. 1388/1978. *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*. al-Qāhira: Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlādihi, [5. kiad.]. 2 kötet.
- al-Haytamī, Abū l-<sup>°</sup>Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. <sup>°</sup>Alī b. Ḥaḡar. é. n. 1. *al-<sup>°</sup>f'lām bi-qawāfi<sup>°</sup> al-islām*. (al-Haytamī, *Zawāḡir* második kötetében.)
- al-Haytamī, Abū l-<sup>°</sup>Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. <sup>°</sup>Alī b. Ḥaḡar. é. n. 2. *az-Zawāḡir<sup>°</sup> an iqtirāf al-kabā'ir*. Bayrūt: Dār al-Ma<sup>°</sup>rifa li-ṭ-Ṭibā<sup>°</sup>a wa-n-Našr, 2 kötet.
- Ibn Ġuzayy, Abū l-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad al-Kalbī al-Ġarnāṭī. 1982. *al-Qawānīn al-fiqhiyya*. Ṭarābulus, Tūnis: ad-Dār al-<sup>°</sup>Arabiyya li-l-Kitāb.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad <sup>°</sup>Alī b. Aḥmad b. Sa<sup>°</sup>īd b. Ḥazm al-Andalusī. é. n. *al-Muḥallā bi-l-āṭār*. Szerk. <sup>°</sup>Abd al-Ġaffār Sulaymān al-Bundārī. Bayrūt: Dār al-Fikr, 12 kötet.
- Ibn Hubayra, Abū l-Muzaḡfar Yaḡyā b. Muḥammad aš-Šaybānī. 1423/2002. *Iḡṭilāf al-a'imma al-<sup>°</sup>ulamā'*. Szerk. Yūsuf Aḥmad. Bayrūt: Dār al-Kutub al-<sup>°</sup>Ilmiyya, 2 kötet.
- Ibn Miṭṭāḡ, Abū l-Ḥasan <sup>°</sup>Abdallāh. 1424/2003. *al-Muntaza<sup>°</sup> al-muḡtār min al-Ġayṭ al-midrār al-ma<sup>°</sup>rūf bi-Šarḡ al-Azhār*. Ša<sup>°</sup>da (Jemen): Maktabat at-Turāṭ al-Islāmī, 10 kötet.
- Ibn Muṭliḡ, Šams ad-Dīn Abū <sup>°</sup>Abdallāh Muḥammad al-Maqdisī. 1422/2002. *Kitāb al-furū<sup>°</sup> fī fiqh al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Szerk. <sup>°</sup>Abd ar-Razzāq al-Mahdī. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-<sup>°</sup>Arabī, 3 kötet.
- Ibn aš-Šalāḡ, Taqī ad-Dīn Abū <sup>°</sup>Amr <sup>°</sup>Uṭmān b. <sup>°</sup>Abd ar-Raḡmān aš-Šahrazūrī. 1406/1986. *Fatāwā wa-masā'il Ibn aš-Šalāḡ fī t-tafsīr wa-l-ḥadīṭ wa-l-uṣūl*

- wa-l-fiqh*. Szerk. °Abd al-Mu°ti Amīn Qal°aġī. Bayrūt: Dār al-Ma°rifa, 2 kötet.
- al-Qāḍī °Iyād, Abū l-Faḍl b. Mūsā al-Yaḥṣubī. 1427/2006. *Kitāb aš-šifā' bi-ta°rīf ḥuqūq al-Muštafā*. Szerk. Nawāf al-Ġarrāḥ. Bayrūt: Dār Šādir.
- Kruse, Hans. 1984. „Takfīr und ġihād bei den Zaiditen des Jemen.” *Die Welt des Islams (N.S.)* 23.424-457.
- al-Māwardī, Abū l-Ḥasan °Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb. 1409/1989. *al-Aḥkām as-sultāniyya wa-l-wilāyāt ad-dīniyya*. Szerk. Ḥālid Rašīd al-Ġamīlī. Bagdād: al-Maktaba al-°Ālamiyya.
- an-Nawawī, Muḥyī ad-Dīn Abū Zakariyyā b. Šaraf. 1419/1999. *Fatāwā al-Imām an-Nawawī*. Szerk. Maḥmūd al-Arnā'ūt. Dimašq: Dār al-Fikr.
- al-Qārī, Abū l-Ḥasan °Alī b. Sultān Muḥammad al-Harawī. 1423/2002. *Šarḥ al-Imām °Alī al-Qārī °alā Kitāb al-fāz al-kufr li-l-°allāma Badr ar-Rašīd*. Szerk. aṭ-Ṭayyib b. °Umar al-Ḥusayn aš-Šinqīṭī. ar-Riyāḍ: Dār al-Faḍīla.
- aš-Šāfi°i, Muḥammad b. Idrīs. 1429/2008. *Kitāb al-Umm*. Szerk. Rif°at Fawzī °Abd al-Muṭṭalib. al-Manšūra: Dār al-Wafā' li-t-Ṭibā'a wa-n-Našr wa-t-Tawzī° [5. kiadás], 11 kötet.
- as-Samarqandī, Abū l-Layṭ Našr b. Muḥammad b. Ibrāhīm. 1425/2004. *Fatāwā an-nawāzil*. Szerk. as-Sayyid Yūsuf Aḥmad. Bayrūt: Dār al-Kutub al-°Ilmiyya.
- Sárközy Miklós. 2005. „Egy Vámbéry tanítvány – Kégl Sándor élete és munkássága (1862-1920).” In: Dobrovits Mihály (szerk.): *A kísérlet folytatódik. II. Nemzetközi Vámbéry Konferencia*, 120-163. Dunaszerdahely: Lilium Aurum.
- Szombathy, Zoltán. 2007. „Freedom of Expression and Censorship in Medieval Arabic Literature.” *Journal of Arabic and Islamic Studies* 7.1-24.
- aṭ-Ṭūsī, °Imād ad-Dīn Abū Ġa°far Muḥammad b. al-Ḥasan b. °Alī. 1342-43/1963. *an-Nihāya fī muġarrad al-fiqh wa-l-fatāwā*. Szerk. Muḥammad Taqī Dānišpažūh. Teherān: Čaphāna-yi Dānišgāh, 2 kötet.
- al-Walwālīġī, Abū l-Faṭḥ Ḥaḥīr ad-Dīn °Abd ar-Rašīd b. Abī Ḥanīfa. 1424/2003. *al-Fatāwā al-walwālīġiyya*. Szerk. Miqdād b. Mūsā Furaywī. Bayrūt: Dār al-Kutub al-°Ilmiyya, 5 kötet.
- al-Wanšarīsī, Abū l-°Abbās Aḥmad b. Yaḥyā. 1401/1981. *al-Mī°yār al-mu°rib wa-l-ġāmi° al-muġrib °an fatāwā ahl Ifrīqiyya wa-l-Andalus wa-l-Maġrib*. Szerk. Muḥammad Ḥaġġī et al. ar-Ribāṭ: Wizārat al-Awqāf wa-š-Šu°un al-Islāmiyya, 13 kötet.



**IV. Dokumentumok**  
**az MTAK Keleti Gyűjteményében**





# KÉGL SÁNDOR LEVELEI GOLDZIHHER IGNÁCHOZ

Dévényi Kinga

Arabista, a nyelvtudomány kandidátusa  
MTAK Keleti Gyűjtemény, Budapesti Corvinus Egyetem  
dkinga@mtak.hu

A Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteménye joggal büszkélkedhet a tudományos és magánlevelezés egyik leggazdagabb tárházával, a Goldziher Ignác hagyatékában fennmaradt több mint 13 000 levelet számláló gyűjteménnyel. Ez a kivételesen szerencsés helyzet azonban nem tekinthető általánosnak. Kégl Sándor hagyatékában sem maradtak fenn Goldziher Ignác levelei, így kettejük levélváltásának bemutatásánál csak az ő általa írt levelekre támaszkodhatunk.<sup>1</sup>

Kégl az ifjú Goldziher tanítványa volt, s a mindössze 12 évnyi korkülönbség ellenére az egykori tanár és világhírű tudós iránti tisztelet már a levelek megszólításából („Mélyen tisztelt tanár úr”) is kicseng. Még 1907-ben, akadémiai levelező taggá választása után egy évvel is ugyanezt a megszólítást használja Kégl. Azonban az egyetlen neki írt lap, amely Goldzihertől fennmaradt 1908-ban azonban úgy kezdődik: „Kedves barátom!”, és így kezdődik az utolsó, Kégl által 1914-ben írt levél is.

A legelső levélben (1891. I. 30.) Kégl háláját fejezi ki mesterének, hogy „igénytelen zsenijét jóindulatú bírálatban” részesítette. A megjegyzéseket köszönve kéri Goldzihert, hogy mutassa be ezen írását az Akadémia ülésén. Goldziher élete végéig pártfogolta tehetséges tanítványát, s az említett mű (*Tanulmányok az újabbkori persa irodalom történetéből*) akadémiai felolvasására hamarosan sor is került. Sőt, egy 1892. novemberi leveléhez Kégl már csatolhatja is a megjelent értekezés néhány példányát, dicsérve a „minden várakozást felül múló” szedést.

---

<sup>1</sup> Ld. Goldziher-levelezés (20/Kégl), MTAK Keleti Gyűjtemény. Kégl levelezésének és szakmai kapcsolatainak áttekintését ld. Sárközy 2005:143-147.

1891 Jan 30.<sup>2</sup>

Mélyen tisztelt tanár úr!

Mindenek előtt legyen szabad kifejezést adnom forró köszönetemnek az époly tárgyilagos, mint jóindulatú bírálatért, melyben kegyed egy európai hírvű tudós egy kezdőnek igénytelen zsenijét részesíteni kegyeskedett. Megjegyzéseit, melyeknek helyességéről magam is azonnal meggyőződtem hálás köszönettel vettem. Ugy hiszem nem élek vissza irántam mindig tanusított jóakarátával, ha arra kérem, hogy sziveskedjék értekezésemet az akadémiai ülésen bemutatni. Legyen szives pár sorral velem tudatni hogy hajlandó-e vagy nem óhajomnak eleget tenni. Kérésemet ismételve maradok

szerető tanítványa  
Dr Kégl Sándor

P. Szent Király  
u.p. Laczháza

1892 Nov. 22

Mélyen tisztelt tanár úr!

Itt küldöm az értekezés egy pár példányát. A nyomdai kiállítás a persa idézeteket illetőleg minden várákozást fölűlmult egy pár helyen igaz elmaradt a dikaritikus pont, de az még a Bibliotheca indica persa szövegeinél is megesik jóllehet az ind szedő hozzá van szokva az urdu nyelv arab betűihez.

Kiváló tisztelettel  
Dr Kégl Sándor

---

<sup>2</sup> A leveleket azok eredeti helyesírásával, betűhíven közöljük, ez kiterjed a feledékenységgel miatti anomáliákra is. A hibás alakokat mindegyik nyelv esetében csak rendkívül szélsőséges esetekben jelöltük.

**Goldziher Ignác írása az eretnekséggel vádolt Šālih b. ‘Abd al-Quddūs-ról**

A Goldziher-Kégl levelezés kétségtelenül legérdekesebb és legértékesebb része az a három levél, amelyben 1892 júniusában Kégl Sándor segítséget igyekszik nyújtani Goldziher Ignácnak egy készülő tanulmányához (Goldziher 1893a).

1892 tavaszán Goldziher Ignác a szeptemberben tartott londoni IX. Nemzetközi Orientalista Kongresszusra készült, s munkája kapcsán levélben kért könyvtári támogatást Kégl Sándortól, bízva annak nemcsak joggal nagyírú magánkönyvtárában, hanem a tulajdonos tudásában is, ami még egy számára olyan másodlagossá vált szakterületre, mint az arabisztika is kiterjedt. E levelek rávilágítanak arra, hogy Kégl szakmai felkészültségéről és alaposságáról milyen mélyen meg volt győződve mestere. Kégl három hosszú levélben (1892. VI. 11., 15., 20.) is foglalkozik e kérdéssel.

*1892 Juni 11.*

Mélyen tisztelt tanár úr!

A Mağani al-adab ot átnézve csak egy helyen akadtam صالح بن عبد علي بن خليل ról szóló jegyzetre az 5ik kötet ١٥٤ lapján hol bizonyos Harun al-Rasidra vonatkozólag. Költemény mutatványt is csak egyet találtam Šālih díványából القصيدة الزينية لصالح بن عبد القدوس ét a 4 kötet 19 ik lapján. Ugy hiszem ez lesz a keresett bölcsész költő. Ide mellékelve küldöm a Mağani kötet[et] hol a szóban levő költemény található. A hely hol Šālih ról említés történik a következő

أخبر علي بن سليمان الاخفش قال كان الرشيد قد أخذ صالح بن عبد القدوس وعلي بن خليل في الزندقة وكان علي بن خليل استاذن أبا نواس في شعر فأنشده علي بن خليل قصيدة منها:  
itt egy kaszidéből idéz pár sort – mely khajr ul barijjati anta kulli himi szavakkal kezdődik.

فأطلقه الرشيد وقتل صاح بن عبد القدوس واحتج عليه في أنه لا يقبل له توبة بقوله والشيخ لا يترك أخلاقه حتى يوارى في ثرى رسمه

Talán fölösleges is volt ide iktatnom a fentebbi sorokat, mert valószínűleg általnosan [sic!] ismert dolgokat tartalmaznak.

Kiváló tisztelettel  
Dr Kégl Sándor

P. Szent Király, u.p. Laczháza

1892 Juni 15

Mélyen tisztelt tanár úr!

Legnagyobb sajnálatomra nem tudok újabb adatot találni a Mağani ban a kérdéses költőre vonatkozólag. Ismételve átnéztem az ötödik kötet azon helyét hol Harun al-Rasidot dicsérő költemény kapcsán említés tétetik Szálihról. Nyoma sincs ott a forrásra utalásnak sem a vers elején sem annak a végén. A Šarh al-Mağaniból csak az első kötet van meg nálam, mely a chrestomathia három első kötetét magyarázza s így a negyedik kötethez nincs semmiféle commentárom. A meddig csak jónak látja tessék magánál tartani a megküldött könyvet.

Kiváló tisztelettel  
Dr Kégl Sándor

P. Szent Király  
u.p. Laczháza

1892. Juni 20

Mélyen tisztelt tanár úr!

Utasítása szerint ide iktatom a Mağaniból Szálih három versét és a róla szóló életrajzi vázlatot a Sarhból.

Mağani II köt 135.

|                         |                           |
|-------------------------|---------------------------|
| قال صالح ابن عبد القدوس | كالعود يسقى الماء في غرسه |
| وإن من أدبته في الصبا   | بعد الذي أبصرت من يبيهه   |
| حتى تراه مورقا ناصرا    | حتى يوارى في ثرى رمسه     |
| والشيخ لا يترك أخلاقه   | كذي الصبا عاد الى بلسه    |
| إذا ارعوى عاد له جهله   | ما يبلغ الجاهل من نفسه    |
| ما تبلغ الأعداء من جاهل |                           |

Forrás nincs megnevezve de az egész الصغیر czimű czikk alá Ibn ‘Abd Rabbihi van írva. Talán ennek anthológiájából ban véve a vers? A Sarh jegyzete a következő

|  |                         |
|--|-------------------------|
| (صالح بن عبد القدوس) هو صالح بن عبد القدوس بن عبد الله بن عبد القدوس كان بصريا يعظ الناس في البصرة ويقص عليهم وكان حكيما الشعر زنديقا ثنويا وله كلام في الحكمة من ذلك قوله | حذر الغبار و عرضه مبدول |
| لا يعجبك من يصون ثيابه   | دنس الثياب و عرضه مغسول |
| فلربما افتقر الفتى فرايته  |                         |

وقدم صالح الى دمشق في نشر بدعته فاستقدمه المهدي منها فاعتقله ثم امر بقتله وقيل انه ضربه  
بيده بالسيف فجعله نصفين وعلق ببغداد وله في حبسه  
الى الله فيما نابنا ترفع الشكوى  
خرجنا من الدنيا فما نحن اهلها  
عجبنا وقلنا جا هذا من الدنيا  
اذا جاءنا السجان يوما لحاجته

Mağani III köt 60 lap

وما احسن ما انشده صالح بن عبد القدوس  
المراء يجمع والزمان يفرق  
ولأن يعادي عاقلاً خير له  
فاربأ بنفسك ان تصادق أحماً  
وزن الكلام إذا نطقت فإنما  
ومن الرجال اذا استوت اخلاقهم  
حتى يحل بكل واد قلبه  
ويظل يرقع والخطوب تمزق  
من أن يكون له صديق أحق  
إن الصديق على الصديق مصدق  
بيدي عقول ذوي العقول المنطق  
من يستشار اذا استشير فيطرق  
فيرى ويعرف ما يقول فينطق

Nincs meg jelölve, hogy honnan van véve. Mağani III köt. 119 lap

قل للذي لست أدري من تلونه  
إنني لأكثر مما سمعتني عجباً  
تغتأبني عند أقوام وتمدحني  
هذا [و] شينان قد نافيت بينهما  
أناصح أم على غش يناجيني  
يد تشج وأخرى منك تأسوني  
في آخرين وكل عنك يأتيني  
فاكف لسانك عن شتمي وتزيبني<sup>3</sup>

Szokása szerint itt se hivatkozik könyvre s csak az ismeretes mondás kapcsán, hogy indeml جرحه اللسان hozza fel a fentebbi verset.

Kiváló tisztelettel  
Dr Kégl Sándor

P. Szent Király  
u. p. Laczháza

Bár Kégl sajnálkozott, hogy csak egy műben, a Louis Cheikho atya által összeállított *Mağānī l-adab* c. szöveggyűjteményben (Cheiko 1881) talált adatokat a kért költőre vonatkozólag, Goldziher számára ezek is fontosak voltak, és mindenre hivatkozik elkészült előadásában, ill. cikkében, amit Kégl neki gondosan kimásolt a sokkötetes műből. Az említett költő Šāliḥ b. ʿAbd al-Quddūs volt, aki a 8. sz.-ban élt, öregkorában eretnekség (*zandaqa*) vádjával gyanúsították meg és a legelterjedtebb feltevés szerint al-Mahdī kalifa (775-785) korában kivégezték.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Goldziher e vershez több helyen közöl variánsokat (ld. Goldziher 1893a:127).

<sup>4</sup> Különböző források más és más halálozási dátumot adnak meg, a leggyakoribb a 777 és a 783. Az *El<sup>2</sup>* is ez utóbbit közli (Zakeri 1995). Ez a dátum azonban gyanús, mert ez

Goldziher, naplója tanúsága szerint, 1892 tavaszán és nyarán mély depresszióba esett, egy helyen kéri Istent, hogy vegye el életét, amely születése óta csak nyomorúságot jelentett számára, és ítélje meg őt az égben a törvényei szerint (Goldziher 1979:140 és 1984:175). Ebben a lelkiállapotában nem csoda, hogy egy olyan személyiséget választott londoni előadása témájául, akiről napjainkban is csak tisztelettel emlékeznek meg az arab kritikusok és versolvasók. Šālih b. ʿAbd al-Quddūs moralizáló és tanító költő volt. Vallás-erkölcsei tanainak az alapja a világtól való elfordulás, a Paradicsom iránti vágyakozás felkeltése, az Istennek való engedelmességre ösztönzés, a lélek megtisztítása, a jóerkölcshöz való törekvés voltak. Verseiben figyelmeztet a halálra és a sír gyötrelmeire való felkészülésre. Költeményei gyakorlatilag csupa példabeszédből és bölcs mondásból állanak, s ebben a vonatkozásban nincs párja az arab kritikusok szerint.

Goldziher már május végén, mint írja, egyetlen hét alatt megírta tanulmányát az eretneküldözés kezdeteiről és Šālih-ról, amelyet azonban csak „felhasználhatónak” tartott a londoni előadásához, ill. a későbbi publikációhoz (Goldziher 1979:138 és 1984:174). Azt is hozzáteszi keserűen, hogy egyáltalán nem biztos az utazása – nyilván még nem volt meg a kért akadémiai támogatás. Ezt később megkapta, és mint az MTA hivatalos kiküldötté vett részt a kongresszuson (Goldziher 1979:152 és 1984:188). Beszámolója megjelent az *Akadémiai Értesítőben* is, Heller 1927: no. 149). Ami még hiányzott az előadáshoz, ill. a későbbi cikkhez, az nyilván a versek számának növelése volt, amire nemcsak a cikkben való hivatkozás miatt volt szükség, hanem azért is, mert az egyik cél az volt, hogy az addig Európában nem túlzottan ismert költőtől egy versgyűjteményt nyújtsa át.

Šālih b. ʿAbd al-Quddūs-nak nem maradt fenn versgyűjteménye. Goldziher különböző forrásokból 50 különböző hosszúságú verset és versrészletet tár az olvasó elé, azzal a céllal, hogy bemutassa és elemezze ezt az erősen moralizáló és bölcselkedő hajlamú költőt, és megpróbálja választ találni arra a kérdésre, hogy miért sütötték rá az eretnesség vádját. Arra a következtetésre jut, hogy mivel egyetlen eretnek gondolattal sem lehet találkozni a versekben, valószínűleg maga a túlzott bölcselkedés, a magasra tett erkölcsi mérce és a korszellemnek ellene menő pesszimista gondolkodás vezethetett arra megítélésre, hogy

---

Baššār ibn Burd kivégzésének a dátuma is, és valószínűleg csak az együttes kivégzés elmélete okán adták meg. Ibn al-Muʿtazz (1968:92) is megadja ezt a dátumot, de valószínűbbnek tartja azt, hogy Hārūn ar-Rašīd végeztette ki, 786 után.

ezek a gondolatok az iszlám előtti korok iráni vallási gondolatainak, elsősorban a manicheizmusnak a hatását tükrözik, ami halálos bűnnek számított.

A középkori arab források is hiába próbálták megfejtetni, miért vette a kalifa eretnekszámba a költőt. Az egyik forráscsoport szerint, közéjük tartozik Ibn al-Mu‘tazz is, az a tanítása okozta vesztét, amelynek egyik versében hangot is adott: „Az aggastyán nem tudja elhagyni (született) tulajdonságait, egész addig, amíg a sír pora be nem borítja – S ha visszariad is tőlük, mindig visszatér balgaságához, mint ahogy a beteg visszaesik a betegségébe.”<sup>5</sup> Ha ez igaz, akkor nem lehet hinni a költő bűnbánatában, mondta volna a kalifa, és erre hivatkozva korábban megígért szabadon engedését megváltoztatva elrendelte kivégzését.

Cheikho Kégl által levelében megírt jegyzetei közül csupán egyet nem használt fel Goldziher, azt, ami arra vonatkozik, hogy költőnket nem al-Mahdī, hanem az utána uralkodott Hārūn ar-Rašīd kalifa (786-809) végeztette volna ki. A Goldziher tanulmányának megírása óta eltelt közel 120 esztendő annyiban igazolta a szerzőt, hogy az arab világban is általánosan elfogadott vélemény szerint a korábban élt kalifa végeztette ki Šālih-ot. Száz évvel Goldziher után azonban Josef van Ess, akinek már sokkal nagyobb forrásanyag állt rendelkezésére, *Theologie und Gesellschaft* c. monumentális művében (van Ess 1992: II, 15-20) arra a következtetésre jutott, hogy az időben korábbi források említik Hārūn ar-Rašīd nevét, és valószínűleg csak később tették át a kivégzés időpontját al-Mahdī korába, aki egyébként is az eretnekek üldözéséről vált nevezetessé.

Goldzihernek a költő sorsára vonatkozó megállapításait van Ess (1992) sem cáfolja, csupán kiegészíti. Szerinte valószínűleg az is hozzájárult a költő negatív vallási megítéléséhez, hogy ebben a korban, a 8. század második felében még nem hatoltak be ezek a közmondásszerű bölcs mondások a hadiszokba, s azon keresztül az iszlám szellemiségébe.

Mind Goldziher, mind van Ess teológiai szempontból foglalkozik a költővel, ennek ellenére mindketten idézik Ibn Rašīq negatív kritikai megállapítását, aki szerint elfogadhatatlan, hogy a versek csupa közmondásból és gnómából álljanak.<sup>6</sup> Formailag azonban semmi kifogása nincs Ibn Rašīq-nak, mert érdekes módon költőnk a kor szellemének megfelelő sok szójátékkal díszített *badī‘*

<sup>5</sup> والشيخ لا يترك أخلاقه حتى يوارى في ثرى رمسه  
إذا ارعوى عاد إلى جهله كذي الضنا عاد إلى نكسه

Ld. Goldziher 1893:110, 122.

<sup>6</sup> Ibn Rašīq 1955. Vö. Goldziher 1893:110, van Ess 1992: II, 20.

stílust követi, verstanilag tökéletes módon. Ez csupán az időrendi probléma miatt elgondolkodtató. Az a tény, hogy egy olyan költő, aki a verset nem önmagáért, mint verset tekinti, hanem erkölcsi életszemlélete propagálásának eszközeként *quasi* hiteztetésre használja, az ilyen magától értetődően alkalmazza ennek az új irányzatnak az eszközeit, amit „iraki modernnek” stílusának is neveznek, mindenképpen arra utal, hogy egy későbbi korról van szó, nem a 8. sz. harmadik negyedéről. Az az egy-két évtizednyi különbség, amely fennállhat, ha nem al-Mahdī, hanem Hārūn ar-Rašīd végeztette ki Šālih-ot, pont elég lehetett arra, hogy a *badī* stílus annyira elterjedjen és elfogadottá váljék, hogy a „prédikátornak” (*wāʿiz*) és „történetmondónak” (*qāṣṣ*) is nevezett költő is ezt tekintse mondanivalója legmegfelelőbb eszközének, amellyel a legjobban el tudja juttatni azokat hallgatóságához.

Ibn Rašīq fent idézett és az európai arabistáktól is elfogadott éles kritika dacára ugyanis Šālih b. ʿAbd al-Quddūs napjaiban is népszerű költőnek számít azok körében, akik olvasnak verseket, pont azért, mert élvezetes stílusban egyszerű, könnyen megérthető tartalmat közöl, s ez az arab költészetet ismerve nem mindennapi dolog. Befejezésül hadd idézzem a Goldziher által is közölt, és a levelezésben is szereplő *Qaṣīda Zaynabīyya* c. versről a 9. századi költő és irodalomtudós Ibn al-Muʿtazz véleményét (1968:92): „Milyen furcsa! Hogyan mondhatott egy eretnek egy ilyen verset! És hogyan lehetett volna e vers írója eretnek?”.<sup>7</sup>

## További levelek

Nem ez a három levél az egyetlen amikor Goldziher Kégl Sándort kéri meg, hogy könyvtárában nézzen utána egyes idézeteknek (1894. XI. 1.), szóalakoknak (1900. I. 1.). E levelek legérdekesebbike Goldziher egy másik 1893-ban megjelent tanulmányához kapcsolódik (Goldziher 1893b), amelyben a Korán medinai verseiben szereplő *sakīna* szó jelentését fejtegeti. Goldziher nem foglalkozott perzsa forrásokkal, s így cikke írásakor nem terjedt ki figyelme a 11. századi perzsa költő, Nāṣir-i Ḥusraw 1045 és 1052 közt tett útjának leírására, amelyben utalás történik Jeruzsálem egyik kapujára, amelyet Bāb as-Sakīna-nak hívnak. Ezt a helyet idézi – adalékul Goldziher cikkéhez – levelében Kégl:

<sup>7</sup> وقال معقبا: «فيا عجباً كيف يمكن أن يقول زنديق مثل هذا القول! وكيف يكون قائله زنديقا؟».



1894. Nov. 1.

Mélyen tisztelt tanár úr!

Schefer francia fordítása<sup>8</sup> a következő a 87ik lapon: Une autre porte semblable est appelée Bab es-Sekinèh, Dans le couloir qui la précède, on a établi une chapelle dans laquelle se trouvent un grand nombre de mihrabs. La première porte est toujours fermée, afin que l'on ne puisse y entrer. L'arche du Tabernacle, qui après les paroles du Tout-Puissant révélées par le Qoran, a été apportée par les anges, fut posée en cet endroit. A jegyzetben így szól[:] Aly el Herewy nous dit que l'arche et le tabernacle étaient conservés dans la mosquée du village de Seyloun l'ancienne ville de Silo, mentionnée au verset 19 du chapitre XXI du Livre des Juges. Kitab ez Ziarat f° 19.

Az eredeti szöveg:

دری دیگر است وانرا باب السکینه گویند و در دهلیز آن مسجدیست با محرابهای بسیار و در اولش یسته است که کسی در نتوان شد گویند تابوت سکینه که ایزد تبارک و تعالی در قرآن یاد کرده است آنجا نهاده است که فرشتگان برگرفتندی ۲۱

Kiváló tisztelettel  
Kégl Sándor

1900. Jan. 1. (levelezőlap)

Mélyen tisztelt tanár úr!

A گناه szó régibb alakjai Horn szerint g. venāh skr. vināṣa – das Verlorengehen, Vernichtung Untergang (vi + √naç)) phlv. v(i) nāskār, v(i) nāskārīh arm. L. W. vnas, vnaskar L. W. kurd gunāh Sünde bel. gunās (208 l.)

Kiváló tisztelettel  
Dr. Kégl Sándor

<sup>8</sup> Jeruzsálem kapuinak leírását ld.: *Sefer nameh, relation du voyage de Nassiri Khosrau en Syries, en Palestine, en Égypte, en Arabie et en Perse, pendant les années de l'hégire 437-444 (A.D. 1045-1052) Texte persan ... avec une traduction en français* par Charles Schefer. Paris, E. Leroux, 1881.

Többször fordul Goldziher Kégl Sándorhoz, hogy könyvtára gazdag tárházából kölcsönözzön neki könyveket vagy nézzen utána egyes kérdéseknek (1901. V. 18., 1902. V. 19., 1905. VII. 1.). Érdeklődési körük azonban csak részben fedte egymást, ezért Kégl nem mindig tudott segíteni. Máskor pedig hiába keresett, a forrásokban nem lelt nyomára a kért idézetnek, hivatkozásnak.

*1901. Máj. 18. (levelezőlap)*

Mélyen tisztelt tanár úr!

Legnagyobb sajnálatomra egy تعزية gyűjteménnyel sem rendelkezek az említett művek közül egy sincs meg könyvtáramban.

Kiváló tisztelettel  
Dr. Kégl Sándor

*1902. Máj. 19. (levelezőlap)*

Mélyen tisztelt tanár úr!

Legnagyobb sajnálatomra Biverászp csodás sipjáról s a monda eredetéről mit sem tudhattam meg. A rendelkezésemre álló perzsa forrásokban nem fordul elő. A Sah-Nâmeah mint azt az illető fejezet<sup>9</sup> gondos átolvasása után mondhatom nem szól róla.

Kiváló tisztelettel  
Kégl Sándor

---

<sup>9</sup> Ġamšīd története kedvelt témája a korai arab történetírásnak, ahol feltehetőleg Goldziher is rábukkant az abban szereplő Ḍahhāk sipjának legendájára, amelynek nyomát azonban Kégl a perzsa forrásokban nem lelte. Vö. Firdauszi 1979:21 ff.

## KÉGL SÁNDOR LEVELEI GOLDZIHHER IGNÁCHOZ

1905. Jul. 1. (levelezőlap)

Mélyen Tisztelt Tanár Ur!

A Poláknál<sup>10</sup> talált perzsa mondást egyik perzsa példabeszéd gyűjteményben sem tudtam megtalálni még a különben gazdag جامع التمثيلből is hiányzik. Talán nem is tartozik az ismertebb példabeszédek közé? A ghars az arab قرص-nek<sup>11</sup> nem hibás csak fonetikus átírása ق ugyanis mint azt már sokan constataáltak erős g-nek hangzik. Az ujjabbkori perzsa írásokban gyakori íráshiba ق-nak غ-nal felcserélése pl. غيل helyett قيل. Kasimirski is gh-val írja át ق-qa se prononce à la fin quelquefois comme le غ وطاق otâgh.

Kiváló tisztelettel  
Kégl Sándor

1892. július 2-án, a büszke fiatal tudós kicsit félve küldi el egykori professzorának első német nyelvű publikációját (Kégl 1892), kérve Goldziheret, hogy „ne ítéljen nagyon szigorúan németsege fölött”.

1892 Jul. 2

Mélyen tisztelt tanár úr!

Talán nem megy szerénységszámba ha első német dolgozatom pár külön lenyomatát idezárva küldöm. Ne ítéljen nagyon szigorúan német-ségem fölött, mert ez a legelső németül írt cikkem.

Kiváló tisztelettel  
Dr Kégl Sándor

Goldziher 1892-ben választotta az Akadémia rendes tagjai közé. Székfoglaló értekezésének (Goldziher 1892b) egy példányát elküldte Kégl Sándornak, aki

---

<sup>10</sup> Goldziher Wahrmann Mórt (1832-1892), a pesti zsidó hitközség elnökét, az első magyarországi zsidó országgyűlési képviselőt hívta Poláknak (Polyáknak), lengyelországi származására utalva (vö. pl. Goldziher 1978:96, 151; 1984:130, 186).

<sup>11</sup> Az átírásban a szó „s”-re, arab betűvel viszont ض-re (ḍ; ž) végződik. Mindkét szó létezik, így lehetetlen eldönteni, hogy Kégl melyikre gondolt.

1893. március 20-án kelt levelében, megköszönve Goldziher figyelmességét, megragadja az alkalmat, hogy kifejtse nézeteit az érdeklődési körébe tartozó különböző keleti népek költészete között. E leveléből az is kiderül, hogy élénken figyelemmel kísérte a nemzetközi szakirodalmat is.

*1893 Márcz 20.*

Mélyen tisztelt tanár úr!

Igen megörvendeztetett akadémiai székfoglaló értekezésének megküldésével[.] Köszönettel vettem az érdekes tanulmányt, mely a pogánykori arab költészetet oly világos képben tárja elénk. Mily különbség az arab persa és a szanszkrit költészet sorsa között. Dsámi vagy Szaadit minden tevehajcsár dudolgatja és jóformán megérti. Az ind époszokat is valószínűség szerint könnyű világos irányuknál fogva mindenki érthette commentar nélkül. Csak az arab és a régibb török költészet olvasása követelt és követel mai [sic!] is beható tanulmányt. Mint a Zeitschrift legujabb számából látom Nöldeke is valódinak tartja Nizám el Mulk<sup>12</sup> művét így tehát alig ha tévedtem mikor azt a híres nagyvezér tollából eredtnék mondtam. Most egy hosszabb tanulmányt szándékozok írni németül a persa népies irodalomról.<sup>13</sup>

Kiváló tisztelettel  
Dr Kégl Sándor

P. Szent Király  
u.p. Laczháza

Tíz évvel később Goldziher a Körösi Csoma Sándor emlékezetére tartott előadását (Goldziher 1903) küldte el Kégl Sándornak, aki ezt örömmel nyugtázva megállapította, hogy az iszlámot ért hatások vizsgálata új távlatokat nyit az iszlámkutatásban, ami megváltoztathatja az iszlámról alkotott képünket (1903. VI. 22.).

---

<sup>12</sup> Utalás Nöldeke hosszabb recenziójára a *ZDMG*-ben, amelyet a *Siyāsatnāma* 1891-es párizsi kiadása kapcsán írt (Nöldeke 1892).

<sup>13</sup> Ld. Kégl 1893a és 1893b.

1903. Juni 22.

Mélyen tisztelt Tanár úr!

Kellemesen lepett meg szives küldeménye. Éppen Blochet Messianisme jét olvastam hol a szufizmusról is sok szó esik. Igazán az iszlámról pár évtized múlva egészen más képet fogunk alkothatni.

A perzsa befolyást tanár úr alapvető kutatásai után úgy látszik már mindenki hangoztatja. Most jön az indiai buddhista tanoknak az iszlámra gyakorolt befolyásának a mérlegelése.

Nagy érdekléssel olvastam a Körösi Csoma Sándor emlékezetére tartott előadását. Milyen szép hogy az első magyar európai hírű orientalista emlékezetére egész kis keleti irodalom támad!

Kiváló tisztelettel  
Kégl Sándor

A tudós, polemizáló Kégl mutatkozik meg azokban a levelekben, amelyekben megvédi álláspontját az őt ért kritikával szemben. Számos nyelvben való jártassága jogos magabiztossággal vértelmezi fel egy olyan szakterületet, az iranisztika kérdéseiben, amelynek az adott korszakban, hazájában ő volt a legjobb ismerője (1898. IX. 17., 1907. X. 8.). Állandó vitaforrás lehetett közöttük egyes olyan szavak értelmezése, amelyeket Goldziher mindig arab alapon kívánt magyarázni, nem véve figyelembe a perzsába v. más nyelvekbe történt átvételkor végbemenő jelentésmódosulást.

1898. Sept. 17.

Mélyen tisztelt tanár úr!

Tegnap előtt egy perzsa népdalban előforduló tulajdonnév vagy jelzőről معصومه levén szó kifogásolni valót talált annak ártatlan szűz leány magyarázatában. Az arabra nézve ez kétségszemen nem vonható, ha azt egy tanár úrhoz hasonló tekintély mondja ez igazán Roma locuta est, de a perzsa[,] török sőt az urduban is a kérdéses szót mindig ártatlan, szűz értelemben használták. Ezt így látom minden birtokomban levő perzsa, török és hindusztáni lexikonban

I. Richardson szótárának Johnson féle kiadásában (London 1829), mely egyike a legteljesebb perzsa lexikonoknak. A معصوم maʿsūm. Defended preserved. Innocent. An infant a little boy. معصومیه Innocence, simplicity, Infancy. 1451 l. A Dictionary Persian, Arabic and English (Lond. 1829) 1451 l.

II. A Browne szerint is legmegbízhatóbb perzsa szótárban Steingass-éban (Lond. 1892). a. معصوم Defended, preserved innocent, a proper name a. معصومیه، معصومية Innocence chastity. A Persian Arab Engl. Dict. 1273 l.

III. Nicolas szerint chasteté a. m. عصمت és chaste a.m. باعصمت ez utóbbi erényes nők jelzőjeként számtalanszor előfordul Dictionnaire Français-Persan (Paris 1885) I. 187 l.

A török szótárakat nézve találjuk:

I. Bianchi معصوم maʿṣūm

1. Celui que l'on met à l'abri, que l'on preserve de tout mal. 2. Innocent saint. 3. Enfant innocent; dans ce sens le peuple en Turquie prononce maksem Dictionnaire Turc-Français Seconde Ed. (Paris 1851) II. 950 l. II. Zenker 863 l. معصوم vulg. محصوم Maḥsūm innocent, enfant nouveau né, petit enfant. Unschuldig unschuldiges, kleines neugeborenes Kind.

III. Youssouf Ma'ssoum. (maksem. T. vulg.) innocent; s. petit enfant. Dictionnaire Turc-Français (Konstantinápoly 1888) II, 685 l.

Hasonlót találunk a legjelesebb hindusztáni szótárakban hová a perzsa közvetítéssel jutott el az arab kifejezés. Így például

I) Shakespear jó hirnevű szótárában A. معصوم (part. pass of عصم) adj. I. Defended, preserved 2. Innocent, simple 3. (subst.) An infant. Plur. معصومین maʿṣūmīn, Innocents.

معصومیت maʿṣūmīyat

I. Innocence, simplicity.

2. Infancy. Dict. Hind. Engl. (Lond. 1834) 1646 l.

II. Fallon a hindusztáni legjelesebb szótár írója معصوم Innocent, guilless; simple. An infant,; a child masūmiyat Infancy 2. Innocence; Simplicity. A Dict. Hind. Engl. (Benáres 1879). 1105 l.

Száltében használják a hindusztáni írók a معصوم szót ártatlan értelemben így például توبه النصوح czimű igen szép irányú irány [sic!] regényben olvasom اینه بی زبان معصوم بچه کوپیٹ ڈالا saját beszélni nem tudó ártatlan gyermekét verte. The Taubatu-Nasûh (Lond. 1886) 104 l. A mű kiadója Kempson is úgy magyarázza a szót, hogy innocent. Mindezt összevetve

## KÉGL SÁNDOR LEVELEI GOLDZIHÉR IGNÁCHOZ

Ma'szumet kétségtelenül a perzsa úgy értette, hogy ártatlan, szűz s szójáték végett használta a dalban.

Kiváló tisztelettel  
Kégl Sándor

1907 Okt. 8.

Mélyen Tisztelt Tanár Ur!

A قرار szónak hibáztatott értelmezése nézetem szerint teljesen jól megállhat. „Más rendszer járja a szerelmesek gyülekezetében. (42 l. Dselâl ed-Dîn Rûmî) در مجلس عشاق قراری دگرست  
قرار ugyanis azt is jelenti megállapodás megegyezés agreement, engagement.

A magyar rendszer a. m. methodus görögül μέθοδος megállapított elvekés szabályok szerinti eljárás.

Fordithattam volna így is „más megegyezés járja a szerelmesek gyülekezetében.” De én jobbnak találtam a rendszer szó alkalmazását.

Hocéÿne Azad ki az első szót مذهب helyett –nek olvassa egészen úgy értelmezi a helyet mint én. Dans la religion des amants il y a une méthode différente. (La Roseaie du Savoir I 179 l.) در مذهب عاشقان قرار دگر است  
Texte 104 l.

Hibás fordítás tehát nincs mert az arab szó itt másképp nem is értelmezhető.

Kiváló Tisztelettel  
Kégl Sándor

Szakmai hozzáértésével és megbízhatóságával mindvégig tisztában volt Goldziher, ezért fordulhatott elő az, hogy 1905-ben őt kérte fel, hogy arab nyelvtanórait tartsa meg. A magántanár Kégl mozgásteret az egyetemen azonban rendkívül korlátozott volt, a számára engedélyezett órakeretet nem léphette túl, ezért 1905. XII. 2-án kelt válaszában arról értesítette Goldzihert, hogy az órákat „privatissimi” fogja megtartani.

DÉVÉNYI KINGA

1905. Decz. 2. (levelezőlap)

Mélyen Tisztelt Tanár Úr!

Az említett levélről mit sem tudok. Ugy hallottam, hogy az arab előadás engedélyezése igen sok utánjárásba kerülne. Az arab nyelvtani órákat azért mint privatissimi kat meg fogom tartani. Természetesen hirdetve nem lesznek, de én a hallgatókkal a dolgot rendbe hozom. A jövő héten fel fogom keresni.

Kiváló Tisztelettel  
Kégl Sándor

Nemcsak Vámbéry Ármin volt haláláig hű pártfogója Kégl Sándornak. Hozzá hasonlóan Goldziher Ignác is mindig mellette állt. Támogatta őt az akadémikussá választás elérésében is, ezért küldte el számára Kégl a tagajánláshoz szükséges bibliográfiáját (1904. II. 6.). 1914-ben pedig Goldziher az egyetemen fáradozott Kégl érdekében, ill. a keleti stúdiumok ügyében (1914. IV.30.).

1904. Febr. 6.

Mélyen tisztelt Tanár Ur!

Ide zárva küldöm a kívánt irodalmi munkásságról szóló kimutatást. Örömmel értesültem hogy Szenáji<sup>14</sup> már a nyomdába került.

Kiváló tisztelettel  
Kégl Sándor

Szent Király  
u.p. Laczháza

---

<sup>14</sup> Kégl egyik legjelentősebb, 175 oldalas tanulmánya, amely még abban az évben megjelent az MTA I. Osztályának *Értekezéseiben* (Kégl 1904).



## KÉGL SÁNDOR LEVELEI GOLDZIHÉR IGNÁCHOZ

1914. April 30

Kedves Barátom!

Ide zárva küldöm a kért kimutatást. Reménylem nem lesz sikertelen szíves fáradozásod.

Kiváló tisztelettel  
Kégl Sándor

P. Szent Király  
u. p. Laczháza.

### Goldziher Ignác levelezőlapja Kégl Sándor számára

Kedves barátom! Azt hittem, hogy mult hétfőn az Akadémiában találkozunk. Elhoztam az ابن سعد – kötetet és a főtítkárnál deponáltam. Ha jövő hétfőn eljön az I. osztály ülésére, megelőzőleg értem jöhetne lakásomra, aztán együtt mennénk az ülésre.

Szíves üdvözzel hive

Goldziher Ignác

[1908.] január 30.

Kégl Sándor hagyatékában csak a fenti rövid lap maradt fenn Goldziher tollából. Ennek pár baráti sorából is kicseng az egykori mester és „szerető tanítványa” közötti jó szakmai kapcsolat, amelyben Goldziher mindig számíthatott Kégl hatalmas könyvtárának forrásaira, Kégl pedig a világhírű tudós értő füleire és odaadó támogatására. A tanár-tanítvány viszonyon kívül az is rokonszenvet ébreszthetett bennük egymás iránt, hogy sok volt köztük a lelki hasonlóság, mindketten visszahúzódo, befelé forduló alkatúak voltak, s mindketten joggal érezték azt, hogy nem kapják meg a nekik járó elismerést Magyarországon.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Goldziher sokszor ad hangot depressziójának az eredetileg nem nyilvánosságnak szánt *Naplójában*: „méltatlannak véltem magam arra, hogy a tudomány templomába belépjek, mert szótlánul tűröm a megaláztatásokat” (Goldziher 1984:140). A szakma iránti szeretettől és az ismeretek átadásának vágyától fűtött Kégl pedig az akadémiai tagság elnyerésének túl hosszúra nyúlt folyamata mellett fájdalmasan érintette, hogy egyetemi óráinak számát korlátozták, s nem adtak engedélyt azok növelésére, jöllehet ingyen tanított (ld. Kégl 1904b).

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Cheikho, Louis, ed. 1881. *Mağānī l-adab fī ḥadā'iq al-<sup>c</sup>arab*. Bayrūt: Maṭba'at al-Ābā' al-Yasū'iyyīn.
- van Ess, J. 1992. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin – New York: de Gruyter.
- Firdauszi, Abulkászim Manszúr. 1979. *Királyok könyve [Sáhnáme]*. Ford.: Devecseri Gábor. Budapest: Helikon.
- Goldziher Ignác. 1892. *A pogány arabok költészetének hagyománya. (Értekezések a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Széptudományi Osztálya Köréből 16.2)*. Budapest: MTA.
- \_\_\_\_\_. 1893a. „Šāliḥ b. 'Abd al-Quddūs und das Zindīkthum während der Regierung des Chalifen Al-Mahdī”. *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists held in London, 5th to 12th September 1892*. Ed. by E. Delmar Morgan, 2.104-129. London: Printed for the Committee of the Congress.
- \_\_\_\_\_. 1893b. „Le notion de la Sakīna chez les mohamétans.” *Revue de l'histoire des religions*. 28.1-13.
- \_\_\_\_\_. 1903. *A buddhismus hatása az iszlámra. (Előadások Kőrösi Csoma Sándor emlékezetére.)* Budapest: MTA.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Tagebuch*. Hrsg. Alexander Scheiber. Leiden: E. J. Brill.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Napló*. Ford. Scheiber Sándorné. Budapest: Magvető.
- Heller, Bernard. 1927. *Bibliographie des oeuvres de Ignace Goldziher. (Publications de l'École Nationale des Langues Orientales Vivantes, 6.1.)* Paris: Imprimerie Nationale.
- Ibn al-Mu'tazz. 1968. *Ṭabaqāt aš-šū'arā'*. Taḥqīq: 'Abd as-Sattār Aḥmad Farrāğ. al-Qāhira: Dār al-Ma'ārif.
- Ibn Rašīq, al-Ḥasan. 1955. *al-'Umda fī maḥāsin aš-šī'r wa-ādābihi wa-naqdihi*. Taḥqīq: Muḥammad Muḥyī d-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. al-Qāhira: Maṭba'at as-Sa'āda.
- Kégl Sándor. 1892. „Šeibānī, ein moderner persischer Dichter des Pessimismus”. *WZKM* 6.157-165.
- \_\_\_\_\_. 1893a. „Šājek, der Satyriker des Vagabundenlebens in Irān”. 7.338-344.
- \_\_\_\_\_. 1893b. „Zur Geschichte der persischen Litteratur des 19. Jahrhunderts”. *ZDMG* 47.130-142.

## KÉGL SÁNDOR LEVELEI GOLDZIHÉR IGNÁCHOZ

- \_\_\_\_\_. 1904a. *Szenâji és a perzsa vallásos költészet. (Értekezések a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Széptudományi Osztálya Köréből 18.9).* Budapest: MTA.
- \_\_\_\_\_. 1904b. *Kégl Sándor levele ismeretlen címzetthez, 1904. október 30.* Kézirat. H.n. MTAKKGy Kégl/026.
- Nöldeke, Theodor. 1892. „*Siasset Namèh. Traité de gouvernement composé pour le Sultan Melik-Châh par le Vizir Nizam oul-moulk. Texte persan édité par Charles Schefer.* Paris, Ernest Leroux. 1891 (III und 213 S. gr. 8°. – Publications de l'école des langues orientales vivantes III, 7.)”. ZDMG 46.761-768.
- Sárközy Miklós. 2005. „Egy Vámbéry tanítvány – Kégl Sándor élete és munkássága (1862-1920)”. In: Dobrovits Mihály (szerk.): *A kísérlet folytatódik, II. Nemzetközi Vámbéry Konferencia*, 120-163. Dunaszerdahely: Lilium Aurum.
- Zakeri, Mohsen. 1995. „Šālih b. ʿAbd al-Quddūs”. *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., VIII (Ned-Sam). Edited by C.E. Bosworth et al. 984-985. Leiden: E. J. Brill.

Kedves barátom! Az kérem, hogy más képfő az akadémiában  
találkoztam. Elhoztam az arab-islám és a fő titkárát  
deposztáltam. Ha jó képfő algon az I. osztály elismerés, megköszö-  
nyeztem jöhetne beállításra, az én ügyét megmond az úton.

Szeretettel hívő

Goldziher Ignác

jan. 30.

1. kép: Goldziher Ignác levelezőlapja Kégl Sándor számára  
(MTAKKGy Goldziher 20/Kégl)

والله اعلم

1892. Juni 20

Milyen tisztelt tanár úr!

Utasitaisa sšerint ide iktatom a  
Mağani bōl šālīh hārom versiz is a  
rōla sšōlō e'letrajēi vā'šlutut a Sakh bōl.  
Mağani II kōt 135. قال صالح بن عبد القدوس

وَأَنْ مِنْ أَدْبَتِهِ فِي الصَّبَا  
كَالْعُودِ يَسْقَى الْمَاءَ فِي غَرْبِهِ  
حَتَّى تَرَاهُ مُورِقًا نَاضِرًا  
بَعْدَ الَّذِي أَبْصَرْتَ مِنْ يَبْسِهِ  
وَالشَّيْخُ لَا يَتْرُكُ أَخْلَاقَهُ  
حَتَّى يُؤَارَى فِي ثَرَى رَمْسِهِ  
إِذَا أَرَعَوَى عَادَ لَهُ جُهْلُهُ  
كَذِي الصَّبَا عَادَ إِلَى بُلْسِهِ  
مَا تَبْلَغُ الْأَعْدَاءُ مِنْ جَاهِلٍ  
مَا يَبْلَغُ الْجَاهِلُ مِنْ نَفْسِهِ

Forrás nincs megnevezve de az egész  
تاپ آب خرمی خیزک alá Ibn Abd

2. kép: Részlet Kégl Sándor 1892. június 20-án Goldziherhez írt leveléből  
(MTAKKGy Goldziher 20/Kégl)

# KÉGL SÁNDOR PERZSA KÉZIRATAI\*

Szántó Iván

Iranista, PhD

ELTE Iranisztika Tanszék,

Institut für Iranistik, Österreichische Akademie der Wissenschaften

ivan.szanto@oeaw.ac.at

A Kégl-könyvtár egyedülálló helyet foglal el a magyarországi orientalisztikában. Nélküle az Akadémiai Könyvtár Keleti Gyűjteményének perzsa anyaga – az egyetlen nemzetközi szempontból is számottevő régi perzsa könyvtári állomány Magyarországon – jelentéktelenné zsugorodna, és ami maradna, annak nagy része híján lenne a szakszerű könyvtárfejlesztéshez elengedhetetlen gyűjtői tudatosságnak. Úgy látjuk, Kégl szinte egyedülként törekedett az országban filológiai kutatásokra alkalmas perzsa kódexállomány létrehozására: egy-egy szövegnek többféle, különböző korú változatát megszerezte, gyűjteményét nem aprózta el, hanem jól körülírható témakörök mentén gyarapította, és e témakörök kutatásának lehetőségét ritka szövegek beszerzésével is fokozta. Természetesen nem Kégl volt az első, s nem ő az egyetlen magyar bibliofil, akinek érdeklődése kiterjedt a keleti, ezen belül a perzsa irodalomra; de egyedül ő rendelkezett mindkét szükséges erőforrással – a szellemivel és az anyagival – ahhoz, hogy gyűjteményét tudományos igénnyel bővíthesse. Gyűjteménye nagyságrendjének illusztrálására elegendő Kégl ötvenkilenc perzsa kéziratát Vámbéry Ármin – igaz, egy annál jelentősebb török gyűjtést kiegészítő – tizenkét darabos perzsa hagyatékával összevetni. Segítségére volt még egy harmadik szempont is: ez pedig nem más, mint a kor, amelyben élt; a keleti könyvgyűjtés európai aranykora. Kégl idején már működtek azok a tudományos központok, ahol a perzsa irodalom forrásai rendszerezett formában, eredeti kéziratokon keresztül megismerhetők voltak – miközben még javában zajlott ezek európai felfedezése –, és kialakult az egymással személyes és intézményi kapcsolatot tartó orientalisták nemzetközi hálózata. Ugyanakkor keleten még nem terjedt el olyan

---

\* A tanulmány az Országos Tudományos Kutatási Alapprogram támogatásával készült (OTKA – PD 83166).



mértékben a könyvnyomtatás, hogy a sajtó előtti hagyományt képviselő kéziratok eltűntek volna a kereskedelmi forgalomból. A Kégl követő generációk már nemigen tudtak hasonló nagyságrendű kéziratgyűjteményt felhalmozni, hiszen a magánkönyvtárak jó része addigra – 1925-ben magáé Kégl Sándoré is – közgyűjteményekbe vándorolt, a magánérdeklődés kielégítésének pedig egyre egyszerűbb és egyre hatékonyabb eszköze lett a kritikai kiadás. A ritkább, sokszor művészi kivitelű kéziratokat lassan felszívta egy szűk gyűjtői kör zárt csatornarendszere. Nemzedékében elsőként mindazonáltal Kégl már a nyomtatott irodalom fontosságával is tisztában volt, mind a régi, mind a kortárs művek tekintetében. Perzsa nyomtatványai, amelyek iráni mércével mérve sokszor még „ősnyomtatványnak” számítanak, nem kevésbé figyelemre méltók, mint kéziratai (Kelényi – Szántó 2010:K.1.2.1-6). Annak ellenére, hogy ilyenek gyűjtésére a kéziratokkal ellentétben a későbbi nemzedékeknek is lehetősége volt, Kéglhez fogható tudatossággal azóta sem fordult senki e terület felé Magyarországon.

Bár igen kevés fogalmunk van arról, hogy Kégl ifjúkorában pontosan milyen perzsa kéziratokat őriztek Magyarországon, az bizonyos, hogy egy fiatal tudós ismereteinek elmélyítéséhez sem ezek, sem a már létező szövegkiadások nem álltak rendelkezésre elegendő mennyiségben és minőségben. Főúri könyvtárakban elő-előfordultak muszlim szerzők kéziratai. Festetich György keszthelyi Helikonja talán; Keglevich István kistapolcsányi könyvtára bizonyosan birtokolt legalább egy díszesen illuminált perzsa kéziratot, amelyről azonban közelebbit nem tudunk (Szilágyi 1882:171). Ezek azonban inkább a kastélykönyvtárakra jellemző enciklopédikus törekvés jegyében kerülhettek be, mintsem konkrét érdeklődésből. Egyházi vagy egyházi eredetű gyűjteményekben jobbra csak Európában nyomtatott, részben vagy egészében perzsa nyelvű, zömmel keresztény témájú művek fordultak elő, illetve a klasszikus muszlim tudományosság – például Avicenna – műveinek európai fordításai, bár ritkán ennél gazdagabb anyag is felbukkan. A kolozsvári református kollégium például komoly iszlám kéziratállományhoz jutott egykori tanárának, Tsepregi Turkovitz Ferencnek (mh. 1758) a hagyatékából, aki kéziratainak nagy részét az utolsó erdélyi fejedelmi dragomántól, Rozsnyai Dávidtól szerezte (1641-1718). A pesti Egyetemi Könyvtárban, illetve a debreceni református kollégium nagykönyvtárában is megtalálhatók voltak bizonyos perzsa szerzők korai szövegkiadásai, sőt az Egyetemi Könyvtár mindmáig magáénak tudhat két perzsa, köztük egy

szafavida-kori kéziratot is: ez a szám azonban jól jellemzi az akkori kutatási lehetőségek szűk korlátait.<sup>1</sup>

Kégl gyűjteményének kialakulása idején ugyanakkor a keleti kéziratok gyűjtésével Magyarországon már többen foglalkoztak, ha ez tömeges foglalatosságnak nem is nevezhető. Az övével nem összemérhető, mégis említésre méltó a többek között a Rašīd ad-Dīn és Firdawsī műveit fordító kis-kunhalasi lelkész és orientalista Szilády Áron (1837-1922) hagyatéka, amelyet 1923-ban Kecskemét városa vásárolt meg.<sup>2</sup> Ebben a számos oszmán kézirat között elvétele egy-egy, ugyancsak török kéztől származó perzsa nyelvű munka is megtalálható (Zsinka 1923:278-281). Ugyanitt említendő meg a pécsi akadémikus történész Mátyás Flórián (1818-1904) százhusz tételes kéziratára, benne perzsa alkotásokkal, amely 1907-ben szintén vásárlás útján a pécsi megyei-városi könyvtárba került; valamint a Kéglhez valamelyest hasonló háttérű földbirtokos-keletkutató, Ónody Bertalan néhány kézirta Nyírbátorról.<sup>3</sup> Vámbéry Ármin keleti kéziratgyűjteménye a benne található értékes történeti, irodalmi, és művészi kivitelű művek mellett elsősorban intézménytörténeti jelentőségével tűnik ki, amennyiben a gyűjtő 1887-es felajánlása, hogy a kollekciónak a Magyar Tudományos Akadémián helyezze el, lökést adott annak további gyarapodásához, amelyből Kégl Sándor nemcsak saját szerzeményei révén, hanem rendszerező munkája által is kivette részét.<sup>4</sup> Saját könyvtárának autográf katalógusa sajnálatos módon nem került elő, bár tudjuk, hogy tizenegyezer könyve példás rendben töltötte meg pusztaszentkirályi kúriája könyvtárszobáját. Kégl nyilván magánkönyvtára kialakítása során szerzett tapasztalatai alapján vállalkozhatott arra, hogy 1907 és 1909 között, szívességből (Köhlmi 1959:161) összeállítsa a Keleti Gyűjtemény kézirtatainak cédulakatalógusát – e felkérést korábban Vámbéry valamilyen okból visszautasította (Kelényi – Szántó 2010:K.10.2.1). Kégl magyar és angol nyelven is megírt, kézirtásos

<sup>1</sup> A kézirtákat a *Codices Orientales* gyűjteményen belül az arab kézirtatok (*Codices Arabici*) közé leltározták be. Az egyik (Cod. Orient. 4) többek között ‘Abd ar-Raḥmān Ġāmī műveit tartalmazza; a másikban (Cod. Orient. 13), amely még nem szerepel a könyvtár keleti kézirtait is tartalmazó 1881-es kiadású katalógusban, Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār *Manṭiq at-tayr* című költeménye olvasható. Keltezett (999/1590), igen gazdag kivitelű kódex; művészi szempontból a Kégl-könyvtárban nincs hozzá fogható.

<sup>2</sup> A hagyatéka keleti részét az 1950-es években kiemelték az állományból és áthelyezték az MTAK Keleti Gyűjteményébe, ahol a mai napig megtalálható.

<sup>3</sup> Ónodyhoz ld. Erdélyi 2003:43-53.

<sup>4</sup> „A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára 1908-ban”. *Magyar Könyvszemle*, ú. f. 17.4.353 (1909. október-december).

katalógusa, noha közel egy évszázadon át a korai szerzeményezésű kéziratok egyetlen lajstroma volt, s így sok generáció kutatómunkáját könnyítette meg, az ideálisnál kevesebb információt tartalmaz a művekről. Általában a címet, az *incipit*-et, a dátumot és a másoló nevét – ha ilyenek vannak –, illetve a lapszámot közli. Provenienciákat azonban a legritkább esetben ad meg, aminek egyik oka az lehet, hogy Vámbéry és Kégl fellépése előtt a keleti könyveket szinte mindenfajta rendszerezés nélkül tárolták, s nem egy esetben nyilván már Kégl maga sem tudhatta, hogy egy adott példány honnan, kitől származik. A munka mintájául Kégl Charles Pierre Henri Rieu (1820-1902) 1879 és 1883 között megjelent *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, illetve az 1895-ös *Supplement to the Catalogue of Persian Manuscripts in the British Museum* című katalógusokat vette; ha megad néhány rövid életrajzi vagy könyvészeti adatot, olyankor zömmel Rieu munkájára hivatkozik, ritkábban Carl Hermann Ethé (1844-1917) India Office-beli perzsa kézirat-inventáriumára, amelynek akkoriban (1903) még csak az első kötete jelent meg nyomtatásban (Ethé 1903). Egyáltalán nem idézi Gustav Flügel (1802-1870) régebbi kiadású bécsi inventáriumát (Flügel 1865-1867), vagy Edgard Blochet (1870-1937) 1900 óta elérhető katalógusát, amely Charles Henri Auguste Schefer (1820-1898) több mint 800 tételes keleti kéziratgyűjteményének a párizsi Bibliothèque nationale által megszerzett részét ismerteti (Blochet 1900). Ez utóbbi annál is érdekesebb, mivel Schefer még ma sem teljes egészében feldolgozott gyűjteményének egy kisebb hányada a gyűjtő hagyatékának részleges elárverezése (1899) következtében elkallódott, és Kéglhez feltehetően kerülhettek belőle példányok.<sup>5</sup> Azt ugyan nem jelenthetjük ki biztosan, hogy kézirat is volt köztük, de azt igen, hogy Kégl szert tett Schefertől származó korai iráni nyomtatványokra.

Összességében igen keveset, mondhatni, szinte semmit nem tudunk Kégl vásárlásairól, beszerzési forrásairól; Sárközy Miklós mégis joggal feltételezi, hogy a perzsa kéziratok első nagyobb egységéhez 1889-es teheráni tanulmányútja során juthatott (Sárközy 2005:126). Ott, a Sabza Maydān körüli könyves bazárban akkor még kedvére válogathatott az olvasó a régi kéziratokban. Nyilvánvaló az is, hogy Kégl szinte kizárólag a perzsa irodalomban való minél alaposabb elmélyedés lehetőségének megteremtéséért utazott Perzsiába, és a teheráni könyvvásárlás egyszeri, de tartós, életre szóló befektetésnek bizonyult ehhez.

<sup>5</sup> *Catalogue de la bibliothèque orientale de feu M. Charles Schefer: Vente du Lundi 17 Avril au Samedi 6 Mai. Paris, 1899.*



Bizonyos ugyanakkor, hogy a könyveknek csak egy része származik Teheránból, további tekintélyes hányaduk európai beszerzésű lehet. Ezek között könyvkereskedelmi és árverési vétel, csere, vagy ajándékozás is feltételezhető, de itt még annyi konkrét adatunk sincs, mint a teheráni út esetében, bár megjegyzendő, hogy az onnan eredeztethető köteteket sem tudjuk pontosan kiválasztani. Ajándékok esetében előfordul, hogy a kötet dedikációt vagy utólagos emlékező sorokat tartalmaz; a kéziratok zöme azonban nem rendelkezik Kégl előtti dokumentált provenienciával, legfeljebb elvétve egy-egy keleti tulajdonosi pecséttel. A Kégl-könyvtár darabjait korábban birtokló, némelykor Kégl-lel csereberélő jelesebb személyeknek így csak egy meglehetősen rövid névsora kerekedik ki. A már említett Schefertől szerezte pl. Muḥammad Bāqir Maḡlisī *Ġavāhir al-ʿuqūl* című művének egy 1290-re keltezett (1873-4) litografált kiadását.<sup>6</sup> Mivel nem ismerünk Kégl és Schefer – eléggé valószínűtlen – személyes kapcsolatára utaló dokumentumot, a kötet sejthetően a francia orientalista hagyatékából származik. A Harald Rasmussen (1853-1904) dán irodalomtörténészről származó, kilenc irodalmi művet, köztük ʿInāyatallāh Kanbū *Bahār-i Dāniš* című mesegyűjteményét tartalmazó kolligátum (1142/1730) szerzési körülményei is tisztázatlanok. Feltehetően vásárlás útján kerülhetett Kégl birtokába két Indiában másolt, keltezés nélküli történeti munka, ʿAbd al-Qādir Badāyūnī muszlim-kori India-története, a *Muntaḥab at-Tawārīḥ*, (Perzsa Qu. 8) és Ġiyās ad-Dīn Ḥʿādamīr *Ḥabīb as-siyarjān*ak Irán korai középkori történetét tárgyaló kötete (Perzsa Qu. 13), továbbá egy harmadik kódex, Šayḥ Abū l-Fayẓ b. Mubārak Fayẓī *Dāstān-i Nal va Daman* című költeménye (Perzsa Qu. 22), amelyek mind a 19. század elején a Brit Kelet-Indiai Társaság kötelékében működő, skót William Blane (1750-1835) névjegyét tartalmazzák. Ezzel szemben Saʿdī *Gulistān*jának egy 1185. šafar 23-ára (1771. június 8.) keltezett példánya<sup>7</sup> James Underwood ajándéka volt, amint arról a kéziratban egy utólagos bejegyzés megemlékezik. A klasszikus perzsa irodalomnak ez az alapműve ezen kívül még két példányban volt meg Kéglnek.<sup>8</sup> Hogy az Underwoodot barátjának nevező megajándékozott ki volt, nem derül ki. Ugyancsak brit közvetítést árul el Žiyāʿ ad-Dīn Naḡṣabī *Tūtīnāma* című művének erősen sérült, 1119. ramadán 4-ei (1707. november 29.) keltezésű

<sup>6</sup> MTAKKGy Kel. Ir. O. 3412, Kégl-könyvtár 2086, ld. Kelényi – Szántó 2010:K.1.2.6.

<sup>7</sup> Perzsa O. 82, csak részletek. Kégl minden bizonnyal Révai Leó könyvkereskedése révén jutott a kézirathoz, mivel ennek címkéje szerepel a kötet hátsó borítóján.

<sup>8</sup> Perzsa O. 61 és Qu. 21.

kézirata<sup>9</sup> elején az alig olvasható bejegyzés, amely szerint – ha értelmezésünk helyes – a könyvet a karnátakai naváb, Wallāga (1749-1795) másodszülött fia, az apja hadseregének főparancsnokává kinevezett *amīr al-umarā*’ ajándékozhatta az 1773-ban madrászi udvari sebészként említett, northumberlandi származású Job Bulmannak (1754-1818) (Love 1913:55, 66, 139). E jelzéssel ellátott kötetek egy önálló kéziratcsoport részei, amely a Brit Kelet-Indiai Társaság indiai uralmának idején a szubkontinensről került Európába. Elképzelhető, hogy Kégl a teheráni anyaghoz hasonlóan ezekhez is egyszerre, nagyobb tételben jutott hozzá; nagy valószínűséggel az 1880-as években, amikor feltételezések szerint végiglátogatta Anglia legfontosabb egyetemi és más tudományos központjait.<sup>10</sup> Budapesten lehetetlen volt a perzsa – akár iráni, akár indiai – kéziratok beszerzése, azokat csak külföldről lehetett behozni. Itt ismét felvetődhet az Angliában széleskörű befolyással rendelkező Vámbéry esetleges közreműködése; bár Kégl angliai utazása és 1900-ban Londonban megjelent cikke arra vall, hogy maga is rendelkezett megfelelő angol kapcsolatokkal (Kégl 1900:147-150).

Egészen más irányból érkezhettek az a kézirat, amelyben Kégl kortársának, a századforduló kimagasló iráni filológusának, Paul Hornnak 1906-os keltezéssel ellátott névbeírása olvasható.<sup>11</sup> A jelzett kézirat önmagában is különleges érték: nemcsak Kégl könyvtárának, de az egész Keleti Gyűjteménynek ez a legrégebbi datált perzsa, sőt általában: iszlám kézirata. Bár tudunk hazai gyűjteményekben régebbi Korán-lapokról és más arab nyelvű vallási szövegtöredékekről,<sup>12</sup> ismereteink szerint Abū l-Maʿālī Naṣrallāh Munšī perzsa *Kalīla va Dimna*-adaptációjának 719. šavvāl 3-ára (1319. december 7.) datált példánya a legkorábbi keltezett iszlám kézirat Magyarország területén (1. kép). Ráadásul művészi értékű munkáról van szó: a „zsebkönyv” méretű kéziratot oldalanként 21 sorba osztva kiváló *nashī* stílusú írás kíséri, amelyet az első három lapon piros színű kettős margó keretez; metszett és vésett díszítésű, eredeti barna bőrkötésének

<sup>9</sup> Perzsa O. 60. Naḥšabī perzsa származású indiai misztikus költő számos szanszkrit irodalmi művet dolgozott át perzsa nyelven a Delhi Szultánság korában; ilyen pl. legismertebb műve, az ugyancsak inkább kibővített fordításnak, mint önálló alkotásnak tekinthető mesegyűjtemény, a *Tūtīnāma*. E mű Kégl gyűjteményében még egy példányban megvan (Perzsa O. 64).

<sup>10</sup> Sajnos erről az utazásról egyelőre nem ismeretesek további adatok, vö. Sárközy 2005:124.

<sup>11</sup> Perzsa O. 57. Kégl 1902-ben saját költségén részt vett a Hamburgban rendezett 13. nemzetközi orientalista kongresszuson, s ott ismerkedett meg Paul Hornnal (1863-1908), akivel annak haláláig rendszeresen levelezett.

<sup>12</sup> Pl. 11-12. századi Korán-lapok Herz Henrik gyűjteményéből; ld. Horváth 1970:109.

szélein elől-hátul mintegy hatvan kis hullámvonal sorakozik. Kolofonja nemcsak a másolás időpontját, hanem a másoló, <sup>ʿ</sup>Abd al-Laṭīf b. Abī Bakr b. Masʿūd Badr al-Fuqqāʾī nevét is rögzítette. Stílusán túl iráni eredete mellett szól a könyvben található két timurida- illetve szafavida-kori pecsét is (Fols. 125r, 131v). A névre egyelőre más kéziratokban nem sikerült rábukkanni, annyi azonban megállapítható, hogy az iráni Ilkán Birodalom (1256-1340) központi területeinek valamelyik *scriptorium*ában működhetett, a perzsa könyvművészet első nagy virágzása idején. Noha Naṣrallāh 1121-ben fejezte be a mesegyűjtemény újperzsa nyelvű átdolgozását; csak a 13. századtól követhető nyomon művének terjedése kéziratokon keresztül (ugyanúgy, ahogy a *Kalīla va Dimna* jóval régebbi, arab változatának is), és éppen a mongol eredetű Ilkánok lesznek a terjesztés, még hozzá művészi rangú kötetek révén történő terjesztés fő előmozdítói.<sup>13</sup> Ehhez a mozgalomhoz, igaz, annak már egy későbbi szakaszához kapcsolódhat a budapesti példány is.

Tekintettel arra, hogy hazai tudós gyűjtőtársaihoz hasonlóan kizárólag tartalmukért, és nem küllemükért becsülte és vásárolta a kéziratokat, Kégl birtokába nem jutott e kódexhez fogható más régiség. Gyűjteményében művészi szempontból igazi különlegességet nem találunk. Vámbéry sokkal kisebb volumenű perzsa hagyatékában aránylag több a látványos mű, például Maḥmūd Mīrzā rendkívül finom duktusú kádzsár-kori antológiája vagy Dawlatšāh b. <sup>ʿ</sup>Alāʾ ad-Dawla Samarqandī *Tazkira-yi Šuʿarāʾ* című életrajzi kompendiumának kisméretű, vaskos (299 lapos), 979-re (1571) datált példánya, amelynek egyik érdekes vonását az első fólió elé fűzött lapokra rajzolt, a Próféta nevét tartalmazó kalligrafikus talizmánkorongok jelentik (Perzsa F. 14 és perzsa O. 50). Kégl könyvtárából kora, és részben kivitele, szép *nastaʿlīq* írása okán talán Amīr Ḥusraw Dihlavī – a gyűjtő egyik kedvenc költője – romantikus elbeszélő költeményének, a *Hašt Bihišt*nek egy 990-ből (1582) származó kézírata érdemel még külön említést (Perzsa O. 71).

A gyűjtemény igazi jelentősége inkább az, hogy egymással összevethető szövegvariánsok segítségével lehetővé teszi a perzsa irodalomtörténet bizonyos iskoláinak és korszakainak kritikai vizsgálatát. Kitapintva az anyag fősodrárt és mellékszálait, Kégl személyiségének, érdeklődési körének lenyomata is kirajzolódik. Az előfordulás gyakoriságát tekintve kitűnik például, hogy a „kötelező” alaprepertoár (Nizāmī: 4 pl., Saʿdī: 3 pl., Ġāmī 3 pl., Ḥāfiẓ: 1 pl.) mellett átlagon felüli számban szerepel Ḥāqānī (*Tuḥfat al-ʿIrāqayn*-ja háromszor) és Kāšifī (4

<sup>13</sup> A korai perzsa *Kalīla va Dimna* kéziratokhoz ld. O’Kane 2003:26-29.

pl., ebből a *Rawzat aš-šuhadā'* kétszer). Meglepő, hogy hiányzik viszont akadémiai értekezésének tárgya, Sanāyī. Még nyilvánvalóbb az indiai perzsa irodalom túlsúlya: Amīr Husraw az összes szerző közül az első helyen áll (5 pl., ebből a *Hašt Bihišt* kétszer). Feltűnő egyes indo-iráni szerzők és művek kiemelt jelenléte, mint Naḥšabī már említett *Tūtīnāmája* (2 pl.), vagy °Ināyatallāh Kanbū *Bahār-i Dāniš* című meseantológiája (2 pl.) és Abū l-Faẓl Mubārak *Akbarnāmája* (2 pl.; a szerző egy további művel is szerepel), utóbbi azért is figyelemre méltó, mert egyébként a történeti művek az irodalom mögött háttérbe szorulnak a gyűjteményben. Az *Akbarnāma* az egyetlen historiográfiai munka, amelyből Kéglnek két kéziratos példánya volt. Nem találunk a régi történetírók – Bal°amī, Bayhaqī, Ġurġānī, Rašīd ad-Dīn, de még Firdawsī is ide számíthatjuk – közül egyet sem: Kégl számára a történelem csak a timurida-kortól (Mīrḥ°and, Ḥ°ādamīr műveivel) kezd érdekesebbé válni. Eközben pl. Akbar élete a Kégl-könyvtár egy további kéziratak, °Abd al-Qādir Badāyūnī fentebb már említett művének is a középpontjában áll, jelezvén Kégl különleges érdeklődését e mogul szultán iránt. Olyan klasszikus területek, mint Fársz, Hurászán, és Azerbajdzsán (Ḥāqānīt leszámítva) erősen alulreprezentáltak. Ugyanakkor olyan kéziratok, mint a perzsa *Mahabharata* és *Bhagavad-gítá* arra utalnak, hogy India, méghozzá a perzsa nyelvű India valójában közelebb állhatott Kéglhez, mint maga Irán (Perzsa O. 72 és 75). Ennek mélyebb indítékát – indológiai stúdiumain kívül – nem ismerjük, de talán szerepet játszott benne, hogy míg Iránban a versek által megénekelnél prózaibb valósággal is szembesülnie kellett, addig az előbbi térségről élete végéig csupán irodalmi élményeinek tiszta ideálképét őrizte. Mivel e Kégl leginkább érdeklő indo-perzsa irodalmi vonulat elsősorban angol közvetítést igénylő kéziratokban öltött testet, tudományos orientációjában talán a középnemes Kégl ösztönös angolbarátsága is felsejlik halványan, ám ez már valóban csak találgatás. Arra a kérdésre pedig, hogy másfajta indítatásból, de hasonló lelkesedéssel még milyen összetételű perzsa gyűjtemény jöhetett volna létre Magyarországon, ilyen gyűjtemények hiányában sajnos nem kaphatunk választ.

## FÜGGELÉK

### A Kégl-hagyaték perzsa kéziratai<sup>14</sup>

#### 1. Perzsa O. 54

Muḥammad Šarīf b. Šams ad-Dīn Muḥammad Kāšif: *Gulšan ḥazān va bahār*. ʿAbdallāh Armanī, 1244/1829, 89 fol., 21 x 15,5 cm, 14 sor, *taʿlīq* írás, puha egészsbőr kötés.

#### 2. Perzsa O. 55

Muḥammad Qāsim Hindūšāh Firišta Astarābādī: *Gulšan-i Ibrahīmī*. 3 kötet: 418, 303, 388 fol., 24 x 15 cm, 19 sor, *taʿlīq* írás, egészsbőr kötés.

#### 3. Perzsa O. 56

A) Rawšān ʿAlī al-Anšārī Ġawanpūrī: *Qawāʿid-i Fārsī*. Befejezetlen, keltezés a 36. folián: 1213/ 1799. B) ismeretlen: *Perzsa nyelvtani szabálygyűjtemény*, hat részben, a 92 fol-ig., azonos kéztől, 23,5 x 15,5 cm, 15 sor, vászonkötés.

#### 4. Perzsa O. 57

Abū'l-Maʿālī Naṣrallāh Munšī: *Kalīla va Dimna*. 719/ 1319, ʿAbd al-Laṭīf b. Abī Bakr b. Masʿūd Badr al-Fuqqāʿī, 131 fol., 16 x 9 cm, 21 sor, *nashī* írás, bejegyzés a borítón: Paul Horn, 1906. január.

#### 5. Perzsa O. 58

Ilyās b. Yūsif b. Zakī b. Muʿayyad Nizāmī Gangawī: *Husraw va Šīrīn*. 1255/ 1839, 198 fol., 19,5 x 11,5 cm, 16 sor, *taʿlīq* írás, arany margók, két oszlop, egészsbőr kötés.

#### 6. Perzsa O. 59

Mullā Nāẓim: *Yūsif va Zulayḥā*. 180 fol, 21,5 x 12,5 cm, 15 sor, *taʿlīq* írás, aranykeret, két oszlop, egészsbőr kötés.

---

<sup>14</sup> A lista a Keleti Gyűjtemény cédulakatalógusának átdolgozott kivonata. A kéziratok áttekintése során a cédulakatalógus egyes adatai változtak, de mivel az összes kézirat beható tanulmányozására idő hiányában nem volt mód, a lista csak tájékoztató célokat szolgál. Datált művek esetében a keltezés éves pontossággal szerepel még akkor is, ha a kolofon a befejezés hónapját vagy napját is megadja.

7. Perzsa O. 60

Žiyā' ad-Dīn Naḥṣabī: *Tūtīnāma*. 1119/1707, 262 fol., 21x 12 cm, 17 sor, *ta'liq* írás, egész bőr kötés, első táblája hiányzik. Bejegyzés az 1. lapon: *A Gift from his exc. Amir al Omrah Mh<sup>n</sup>: Bh<sup>b</sup>: Capt: Gener: of His Highness the Nawab ... to Job Bulman.*

8. Perzsa O. 61

Abū Muḥammad Muṣliḥ ad-Dīn bin ʿAbdallāh Saʿdī: *Guzīda*. 87 fol., 22,5 x 13 cm, 16 sor, széljegyzetelt *ta'liq* írás, egész bőr kötés.

9. Perzsa O. 62

Ḥusayn Vāʿiẓ al-Kāšifī: *Rawzat aš-šuhadā*. 917 fol., 22,5 x 13 cm, 15 sor, *nashī* írás.

10. Perzsa O. 63

Awḥad ad-Dīn ʿAlī b. Muḥammad Anvarī: *Dīvān*. 297 fol., 23 x 12 cm, 17 sor, két oszlop, *nashī* írás, egész bőr kötés.

11. Perzsa O. 64

Žiyā' ad-Dīn Naḥṣabī: *Tūtīnāma*. 254 fol., 21,5 x 14,5 cm, 15 sor, két oszlop, *nashī* írás, félbőr kötés.

12. Perzsa O. 65

Amīr Ḥusraw Dihlavī: *Hašt Bihišt*. 126 fol., 23 x 12 cm, 15 sor, *nashī* írás, 2 oszlop, félbőr kötés.

13. Perzsa O. 66

Ḥusayn Vāʿiẓ al-Kāšifī: *Rawzat aš-šuhadā*. 1200/1785-86, 372 fol., 24,5 x 15 cm, 18 sor, *nashī* írás, egész bőr kötés.

14. Perzsa O. 67

Ilyās b. Yūsif b. Zakī b. Muʿayyad Niẓāmī Gangawī: *Iskandarnāma*. 1071/1660, 24 x 11,5 cm, 180 fol., 19 sor, két oszlop, *nashī* írás, egész bőr kötés.

15. Perzsa O. 68

H<sup>v</sup>āḡa Šams ad-Dīn Muḥammad Ḥāfiẓ Šīrāzī: *Dīvān*. 157 fol., 17,5 x 11,5 cm, 13 sor, két oszlop, *nashī* írás, egészsbőr kötés.

16. Perzsa O. 69

Afzal ad-Dīn Badīl b. <sup>°</sup>Alī Ḥāqānī Šīrvānī: *Tuḥfat al-<sup>°</sup>Irāqayn*. 1249/1833-4, 140 fol., 17 x 10 cm, 11 sor, *nashī* írás, két oszlop, félbőr kötés.

17. Perzsa O. 70

Amīr Ḥusraw Dihlavī: *Maṭbū<sup>°</sup> aṣ-ṣibyān*. 1253/ 1837, 59 fol., 21 x 13 cm, 13 sor, *nashī* írás, két oszlop, egészsbőr kötés.

18. Perzsa O. 71

Amīr Ḥusraw Dihlavī: *Hašt Bihišt*. 990/1582, 51 fol., 22,5 x 17 cm, négy oszlop, *nashī*, írás, félvászon kötés.

19. Perzsa O. 72

*Maḡmū<sup>°</sup>-i Mahābhārat*. Két részlet perzsa kivonata (fol. 1-42: 4. rész, 43-79: 16. rész, az eleje nélkül), 79 fol., 24 x 15,5 cm, 21 sor, *nashī* írás, félbőr kötés.

20. Perzsa O. 73

Ilyās b. Yūsif b. Zakī b. Mu<sup>°</sup>ayyad Niẓāmī Gangawī: *Ḥusraw va Šīrīn*. 199 fol., 21,5 x 13 cm, 17 sor, 2 oszlop, *nashī* írás, papírkötés.

21. Perzsa O. 74

Afzal ad-Dīn Badīl b. <sup>°</sup>Alī Ḥāqānī Šīrvānī: *Tuḥfat al-<sup>°</sup>Irāqayn*. 112 fol., 21,5 x 14,5 cm, 15 sor, 2 oszlop, *nashī* írás, félbőr kötés.

22. Perzsa O. 75

*Bhagāvat Gītā*. Perzsa átírás, a szöveg között Pandit H<sup>v</sup>āḡa Rām magyarázataival, vsz. 19. század. 198 fol., 21 x 14,5 cm, 12 sor, *nashī* írás, a költemény vörös, a kommentár fekete tintával.

23. Perzsa O. 76

<sup>°</sup>Abd ar-Raḥmān b. Aḥmad b. Muḥammad Ġāmī: *Subḡat al-abrār*. 17. sz. (?), 91 fol, 15,5 x 11 cm, 17 sor, két oszlop, *nashī* írás, egészsbőr kötés.

24. Perzsa O. 77

Amīr Ḥusraw Dihlawī: *Qiṣṣa-yi Čahār Darwīš*. 191 fol., 23,5 x 14 cm, 15 sor, *nashī* írás, félbőr kötés.

25. Perzsa O. 78

°Ināyatallāh Kanbū: *Bahār-i Dāniš*. 230 fol., 22 x 15 cm, 19 sor, *nashī* írás, félvászon kötés.

26. Perzsa O. 79

Amīr Ḥusraw Dihlavī: *Guzīda (Matla° al-anvār, Mağnūn va Laylā, Hašt Bihišt, Āyina-yi Iskandari)*. 207 fol., 20,5 x 12 cm, 19 sor, széljegyzetek, *nashī* írás, egészsbőr kötés.

27. Perzsa O. 80

Afzal ad-Dīn Badīl b. °Alī Ḥāqānī Širvānī: *Tuḥfat al-°Irāqayn*. 96 fol., 19 x 11 cm, 17 sor, hét oszlop, *nashī* írás, egészsbőr kötés.

28. Perzsa O. 81

Mīr °Alī Navā°ī: *°Unsur arba°, Maḥzan al-asrār*. Szemelvények, 45 fol., 19 x 12 cm, 12 sor, *nashī* írás, egészsbőr kötés.

29. Perzsa O. 82

Abū Muḥammad Muṣliḥ ad-Dīn b. Abdallāh Sa°dī: *Gulistān*. 1185/ 1771, 152 fol., 20 x 12 cm, 11 sor, *ta°līq* írás, egészsbőr kötés *šamsa*-díszítéssel. Bejegyzés: *The gift of my worthy and regretted Friend Mr. J[ame]s Underwood*.

30. Perzsa O. 83

A) Maḥmūd Šabistarī: *Gulšan-i Rāz*. B) *Hikāyat-i Šayḥ Niẓām ad-Dīn Awliyā va Māh va Ḥūršīd*. 116 fol., (B. kezdete: 51b). 1076/ 1666, 17 x 10 cm, 12 sor, *ta°līq* írás, két hasáb, arany keretelés, egészsbőr kötés.

31. Perzsa O. 84

°Abd ar-Raḥmān b. Aḥmad b. Muḥammad Ġāmī: *Yūsif va Zulayḥā*. 138 fol., 22 x 15 cm, 15 sor, *ta°līq* írás, két hasáb, fűzött.



32. Perzsa O. 85

°Abd ar-Raḥmān b. Aḥmad b. Muḥammad Ġāmī: *Yūsif va Zulayḥā*. 173 fol., 18,5 x 11 cm, 12 sor, két hasáb, *taʿlīq* írás, egész bőr kötés.

33. Perzsa O. 86

Awḥad ad-Dīn °Alī b. Muḥammad Anvarī: *Dīvān*. Olvashatatlan évszám, 348 fol. (első 4 lap hiányzik), 18 x 9 cm, 19 sor, *taʿlīq* írás, félbőr kötés.

34. Perzsa O. 87

*Rubāʿīk, ġazalok, masnawīk*, és grammatikai művek gyűjteménye, 328 fol., 17 x 9,5 cm, *taʿlīq* írás, egész bőr kötés.

35. Perzsa O. 88

Perzsa földrajzi és személynevek magyarázata. 1244 /1828-9, 265 fol., 15 x 10 cm, 15 sor, *taʿlīq* írás, egész bőr kötés.

36. Perzsa O. 89

Ni°matallāh b. Aḥmad b. Qāzī Mubārak ar-Rūmī: *Luġat-i Ni°matallāh*. 183 fol., 20,5 x 13 cm, 23 cm, *taʿlīq* írás, egész bőr kötés.

37. Perzsa O. 90

*Dīvān* (azonosítatlan szerző). 1234/1818-9. 76 fol., 21 x 11,5 cm, 14 sor, *taʿlīq* írás, két hasáb, aranyozott, egész bőr kötés.

38. Perzsa O. 91

Perzsa és arab kézirat töredékeket tartalmazó kézirat. 296 fol., 20 x 13 cm, kb. 15 sor, az arab szövegek *nashī*, a perzsák *taʿlīq* írásban, arany szegély, egész bőr kötés.

39. Perzsa Qu. 8

°Abd al-Qādir b. Mulūkšāh Badāyūnī: *Muntaḥab at-tawārīḥ*. 8-414 fol. (az első 7 lap hiányzik), 30 x 18 cm, 23 sor, *taʿlīq* írás, egész bőr kötés, William Blane névjegyével.

40. Perzsa Qu. 9

A) Ḥusayn Vāʿiẓ al-Kāšifī: *ar-Risāla al-ʿaliyya fī l-aḥādīṣ an-nabawiyya*. B) al-Ḥasan Sabzawārī: *Maṣābīḥ al-qulūb*. 1041/ 1632, ʿIbādallāh b. Marādīr Ismāʿīl Kirūšāmī, 1-109 és 111-272 fol., 26,5 x 19 cm, 19 sor, *taʿlīq* írás.

41. Perzsa Qu. 10

Nāšir ad-Dīn Ṭūsī: *Aḥlāq-i Nāširī*. 1093/1682, 200 fol., 25,5 x 14,5 cm, 15 sor, *taʿlīq* írás, két kéz, egészsbőr kötés.

42. Perzsa Qu. 11

Ġiyās ad-Dīn Ḥʿāndamīr: *Habīb as-siyar*. 2. kötet (a síita imámoktól a Ḥʿārizmšāhokig), 610 fol., 25 x 15,5 fol., 21 sor, *taʿlīq* írás, félbőr, William Blane névjegye.

43. Perzsa Qu. 12

Muḥammad b. Amīr Burhān ad-Dīn Ḥāvandšāh, Mīrhʿānd: *Rawzat aš-šafāʿ*. 2. rész (Mohamedtól Muʿāviyáig), 396 fol., 28 x 17 cm, 22 sor, *nashī*, egészsbőr kötés.

44. Perzsa Qu. 13

Kamāl ad-Dīn Ḥusayn b. Ḥasan al-Ḥʿārazmī: *Ġawāhir al-asrār va zavāhir al-anvār*. 1066/1656, 204 fol., 25 x 16 cm, 23 sor, *taʿlīq* írás, két kéz, arany keret, félbőr kötés.

45. Perzsa Qu. 14

Amīr ʿAḏāʿ Allāh b. Faḏlallāh Ġamāl al-Ḥusaynī: *Rawzat al-aḥbāb*. 2-14. fejezet, 137 fol., 29 x 16 cm, 23 sor, *taʿlīq* írás.

46. Perzsa Qu. 15

Ilyās b. Yūsif b. Zakī b. Muʿayyad Niẓāmī Gangawī: *Ḥusraw va Šīrīn*. 161 fol., 29 x 18 cm, 17 sor, *nashī*, egészsbőr kötés.

47. Perzsa Qu. 16

Ḥusayn Vāʿiẓ al-Kāšifī: *Aḥlāq-i Muḥsinī*. 1259/1843, Muḥammad Ḥasan ʿAbd-allāh aš-Šīrāzī, 161 fol., 30 x 21 cm, 12 sor, *taʿlīq* írás.

48. Perzsa Qu. 17

Aḥmad Rūmī: A) *Ḥaqā'iq*, B) *Daqā'iq*. 1027/1618, Muẓaffar b. Aḥmad Šāh, 2-120 és 121-220 fol., 31 x 21 cm, 17 sor, *ta'liq* írás, ált. 4 hasáb, egészbor kötés.

49. Perzsa Qu. 18

Kamāl Nāgawrī: A) *Maǧmū'-i Ḥānī*, B) *Kitāb dar masā'il-i mutafarriqa*. 1102/1691, °Abd al-Ġalīl Mīrzā, 261 fol., 25 x 15 cm, 17 sor, *ta'liq* írás, egészbor kötés.

50. Perzsa Qu. 19

Abū l-Faẓl Mubāarak: °*Iyār-i Dāniš*. 1203/1786, 271 fol., 25x 19 cm, 17 sor, *ta'liq* írás, egészbor kötés.

51. Perzsa Qu. 20

Mīrzā Mahdī Ḥān b. Muḥammad Našīr Astarābādī: *Tārīḥ an-Nādir*. 1239/1823, °Abd ar-Raḥīm b. Imām °Alī, 155 fol., 32 x 20 cm, 20 sor, *ta'liq* írás, egészbor kötés.

52. Perzsa Qu. 21

*Kitāb-i Šayḥ Sa'dī °Abd ar-Raḥmān*. 1244/1826-7, 259 fol., 29 x 19 cm, 15 sor, *ta'liq* írás, félbör kötés.

53. Perzsa Qu. 22

Šayḥ Abū l-Fayẓ b. Mubāarak Fayẓī: *Dāstān-i Nal va Daman*. 70 fol., 28,7 x 17 cm, 16 sor, *šikasta* írás, bőr kötés, Dr. P. B. W. (William Blane).

54. Perzsa Qu. 23

°Ināyatallāh Kanbū: *Bahār-i Dāniš* és 8 további mű kolligátuma. 1142/1730, 337 fol. (és 4 előzéklap), 255 x 144 cm, 31 sor, *ta'liq* írás, bőrkötés, Harald Ras-mussen.

55. Perzsa Qu. 24

Abū l-Faẓl Mubāarak: *Akbarnāma*. 300 fol., 29 x 18 cm, 18-19 sor, *ta'liq* írás, bőrkötés *šamsa*-díszítéssel.

SZÁNTÓ IVÁN

56. Perzsa Qu. 25

Ḥāġġī Muḥammad Ġān Qudsī: *Dīvān*. 165 fol., 24 x 17,5 cm, 14 sor, *taʿlīq* írás, félbőr-karton kötés.

57. Perzsa Qu. 26

*Költői antológia*. 86 fol., 26,5 x 16 cm, 14 sor, *taʿlīq* írás, félbőr-karton kötés.

58. Perzsa Qu. 27

Abū'l-Faẓl Mubārak: *Akbarnāma*. 1. könyv, 2. rész, 214 fol., 25 x 16 cm, 19 sor, *taʿlīq* írás, fűzött.

59. Perzsa F. 15

Abū Ḥāmid Muḥammad aṭ-Ṭūsī al-Ġazālī: *Kīmiyā-yi saʿādat*. 424 fol., 35 x 26,5 cm, 19 sor, *taʿlīq* írás, egész bőr kötés.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

Bloch, Edgard. 1900. *Catalogue de la collection de manuscrits orientaux, arabes, persans et turcs formée par M. Charles Schefer et acquise par l'Etat*. Paris: E. Leroux.

Erdélyi István. 2003. „Utazóink – kutatóink Oroszország 19. századi területein”. In: Dobrovits Mihály (szerk.): *A megtalált örökség. I. Nemzetközi Vámbéry-konferencia. (Vámbéry-tanulmányok, 1.)*, 43-53. Dunaszerdahely: Lilium Aurum.

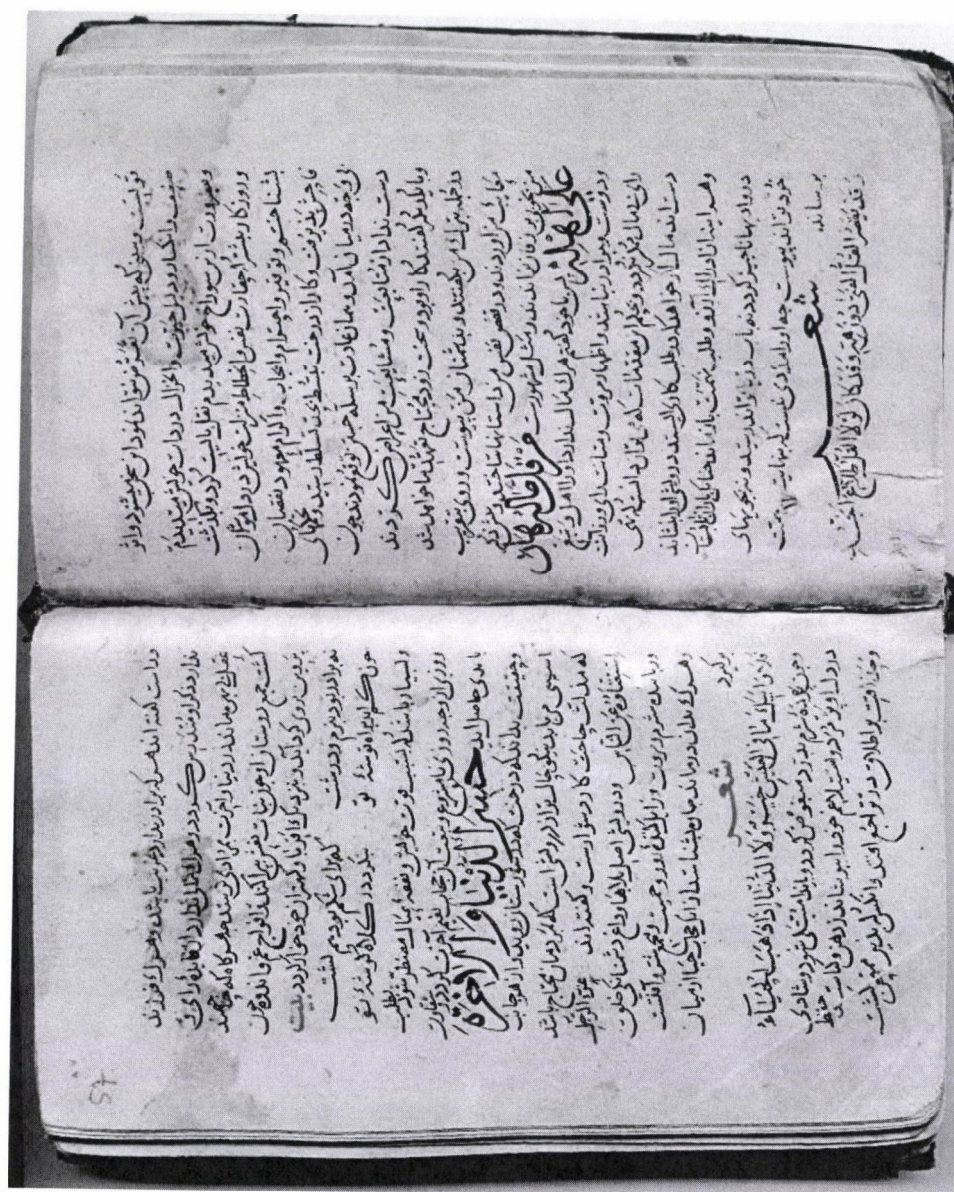
Ethé, Hermann. 1903. *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, vol. I. Oxford: Printed for the India Office by H. Hart.

Flügel, Gustav. 1865-1867. *Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften der k. u. k. Hofbibliothek zu Wien*, I-III. Wien: K. K. Hof- und Staatsdruckerei.

Horváth Tibor. 1970. *A Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum Emlékkönyve*. Budapest: NPI.

Kegl, Alexander. 1900. „A Poem from the Dīvān of Šams i Tabrīz”. *Journal of the Royal Asiatic Society* 1900:147-150.

- Kelényi Béla – Szántó Iván (szerk.). 2010. *Rózsakert lőporfüstben. Perzsa művészet a 18-19. században*. Budapest: Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum.
- Knapp Éva (szerk.). 2005. *Catalogus Librorum Manuscriptorum Bibliothecae Universitatis R. Scientiarum. Pótkötet a szakrendbe sorolt kéziratokhoz*. Budapest: Egyetemi Könyvtár.
- Kőhalmi Béla. 1959. „A három nagy könyvtár a Tanácsköztársaság alatt”, *Magyar Könyvszemle* 75.5.2.149-162.
- Love, Henry Davison. 1913. *Vestiges of Old Madras, 1640-1800. Traced from the East India Company's Records preserved at Fort St. George and the India Office, and from Other Sources. (Indian Records Series.)* London: J. Murray.
- O’Kane, Bernard. 2003. *Early Persian Painting. Kalila wa Dimna Manuscripts of the Late Fourteenth Century*. London: I. B. Tauris.
- Sárközy Miklós. 2005. „Egy Vámbéry tanítvány – Kégl Sándor élete és munkássága (1862-1920)”. In: Dobrovits Mihály (szerk.): *A kísérlet folytatódik, II. Nemzetközi Vámbéry Konferencia*, 120-163. Dunaszerdahely: Lilium Aurum.
- Szilágyi Sándor (szerk.). 1882. *Kalauz az országos magyar iparművészeti múzeum részéről rendezett könyvkiállításához*. Budapest: Athenaeum.
- Zsinka Ferenc. 1923. „Szilády Áron hagyatéka”. *Magyar Könyvszemle* ú. f. 30.1-2. 278-281



1. kép: Abū l-Maʿālī Naṣrallāh Munšī perzsa *Kalīla va Dimna*-adaptációjának 719. šavvāl 3-ára (1319. december 7.) datált példánya (MTAKKGy Perzsa O. 57)

## SUMMARIES

### **Alexander Kégl's Work on Amir Khusraw, Indian Poet of Persian**

HAJNALKA KOVÁCS

South Asian Languages and Civilizations, The University of Chicago  
hajnal@uchicago.edu

A prominent figure of medieval Indian culture, Amir Khusraw (1253-1325) is considered the greatest Indian poet writing in Persian. Although today in the Indian Subcontinent he is better known for his mystical *qawwalis* and compositions in the vernacular Hindavi, in pre-modern times it was his Persian poetry that earned him renown not only in India, but throughout the entire Persianate world.

Notwithstanding Khusraw's literary significance, his oeuvre has not received the attention it deserves. The Hungarian Orientalist Alexander Kégl (1862-1920) was among the few scholars of Persian literature who brought attention to Khusraw's poetry. In his Hungarian article titled "Emir Khoszrev" (1911), following a brief introduction to Khusraw's life and works, he provided a selection from Khusraw's lyric and epic poetry, along with prose translation of the selected verses.

The present article is an attempt to evaluate Kégl's study of Amir Khusraw's poetry against the background of the Oriental studies of his days.

## **The Persian Ghazals by Sultan Selim I. The First Approach**

BENEDEK PÉRI

Eötvös Loránd University, Budapest  
peribenedek@gmail.com

Sultan Selim I was not the only one among the sultans of the Ottoman Empire whose favourite pastime activities included composing pieces of poetry but he was the only one who wrote his poems almost exclusively in Persian. His Persian *Divan* was edited by Paul Horn who also published an article dealing with various aspects of the sovereign's pieces of verse. The subject was a couple of years later taken up by the Hungarian landowner turned Iranist, Alexander (Sándor) Kégl who devoted a twenty page long article to the analysis of Selim's poetry. Both Horn and Kégl concluded that the Sultan was not more than a mere imitator of well-known poets of the Persian classical tradition and followed mainly in the footsteps of Jāmī (1414–1492), Ḥāfiẓ (1325–1392) and Amīr Shāhī (d. 1453). Focusing on the intertextual relations of the 300 odd *ghazals*, the present article based on a comparative study of the metre, rhyme, *radīf* combinations used in Selim's poems endeavours to trace the possible models that inspired the Sultan's poetry.

## **'A winter in the Persian Capital' On Alexander Kégl's Persian Study Tour**

MIKLÓS SÁRKÖZY

Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary  
miklos\_sarkozy@hotmail.com

The present article aims at showing light on the Persian journey of Alexander (Sándor) Kégl. A wealthy landlord and excellent philologist, Kégl spent most of his life in the suburbs of Budapest (1862–1920). As far as we know he only once visited the Islamic world despite his enormous and vast knowledge of various Oriental languages.

Kégl travelled to Persia in 1889, just a few weeks after the official visit of Nāṣir al-Dīn Qājār in Budapest. On the basis of a few hitherto unpublished docu-



ments, it was Kégl's famous professor, Arminius Vámbéry who commissioned Kégl to travel to Persia and Vámbéry himself played an active role in preparing Kégl's journey by writing official letters to various foreign authorities.

According to his later articles published in various newspapers Kégl spent approximately four months in Persia in 1889-1890. He travelled through the Ottoman Empire, the Russian occupied Caucasus as well as the Caspian sea before reaching Tehran in November 1889 sometimes suffering from the poor conditions he faced during his journey.

Kégl spent most of his time in the Persian capital never visiting other major cities outside of Tehran. His main interest focused on collecting Persian manuscripts and lithographies in Tehran. Kégl was very successful in this manner since he acquired 59 Persian manuscripts and other books and at the end of his life his library even surpassed those of Vámbéry and Goldziher. Kégl visited the cultural centres of the Qājār capital and he himself witnessed the first attempts of the Persian speaking theatrical life and drama which later remained a lifelong passion for him.

Although Kégl had some reservations concerning the daily life and the public health conditions of Tehran, his articles can nevertheless be seen as an important source of the Qājār period through the eyes of a Hungarian scholar.

## **Alexander Kégl, the Indologist**

ÁGNES KELECSÉNYI

Library of the Hungarian Academy of Sciences

kelecsenyi@mtak.hu

In the history of Hungarian Oriental studies Alexander (Sándor) Kégl played an important role not only in the field of Iranistics but also in Indology. The paper discusses the different aspects of his activities related to Indian studies. The first part is on his Sanskrit lectures held at the Budapest University between 1900 and 1904. Based on a document preserved in his bequest it tries to shed light on the reason of its sudden interruption.

Though Kégl gave up his teaching activities soon, but with even greater enthusiasm he continued to enlarge the Hungarians' knowledge of India with his numerous publications. He devoted two of his academic lectures to Indian

## SUMMARIES

topics, but his papers, articles, book-reviews and dictionary entries written for the general public were even more important. With them Kégl gave correct and up-to-date information on the treasures of Indian literature, religion, philosophy etc.

The last part analyses the Indological portion of Kégl's Oriental Library.

### **The reception of Buddhism in Europe in the light of the writings of Alexander Kégl**

GERGELY OROSZ

Library of the Hungarian Academy of Sciences  
oroszg@mtak.hu

In the second half of the 19th century and the first decades of the 20th century there were only a few people in Hungary who had authentic knowledge about Buddhism and its Western research. Among them the most outstanding figure was Alexander Kégl, whose interest was not limited to his main field of research, Iranistics, but covered a wider spectrum of languages and religions of the East. His huge library gave place to almost every branch of Oriental Studies including the editions and translations of Sanskrit and Pali texts and scholarly works on Buddhism. He was not only a collector of books but he also wrote reviews about them and as a specialist he was charged with the compilation of the relating entries in the *Pallas Lexicon*, the first general Hungarian language encyclopaedia.

This paper is a survey of Kégl's publications on Buddhism. Starting from his review about Warren's *Buddhism in Translation*, in which Kégl clearly expressed his antipathy to Buddhist teachings, the paper focuses on his writings about the *jātakas* (tales of the former lives of the Buddha) and such lexicon entries as the *Buddha*, *Buddhism* and *Nirvana*, which were compiled in a more or less impartial way. It concludes that while his knowledge about the current questions of Western Buddhist studies was always up-to-date, he never shared the view of the major European trends accepting or even exalting Buddhism. He remained a fervent Catholic Christian who judged the religion of the Buddha almost exactly in the same manner as the Methodist missionaries did in the 19th century Ceylon.

## **Alexander Kégl's Study on the *Bhagavadgita***

GYULA WOJTILLA

University of Szeged  
wojtilla@antiq.u-szeged.hu

The study on the *Bhagavadgita* first read at the Hungarian Academy of Sciences in 1908 and then published in 1910 is a notable piece in Professor Alexander (Sándor) Kégl's life-work. It displays his profound knowledge of Sanskrit, his amazing proficiency in a vast number of languages and also his scholarly acumen.

It is important to note that the birth of this study coincides with the initial period of the golden age of international research into the various problems of the *Bhagavadgita*. Kégl's paper is an independent, genuine study of this celebrated text and his translations of selected portions are highly reliable.

A special value of the study is Kégl's deep understanding of the Indian way of thinking and whereby he rendered a great service to those who are concerned with cross-cultural and inter-religious issues.

## **The Turkish Folksong and the Trial of Love**

ÉVA CSÁKI

Institute of Linguistics, Pázmány Péter Catholic University  
csakieva@btk.ppke.hu

There is a vivid tradition of folksongs among Turks. This legacy is exposed to fast decay due to the vehement expansion of multimedia that exerts vital influence on informants. However for the last twenty years we have met singers who were not influenced by "modern" trends and we could record thousands of precious folksongs. Among them we distinguished the most archaic genres like lullabies and laments, as well as rain begging songs and religious hymns.

It is not a surprise that the texts reflect strong Iranian influence, some of the strophes are built up according to an Iranian pattern as we could see in Kégl's article on Iranian folksongs.

## **The Azeri Folk Music and Its Connections to the Folk Music of Other Turkic people and that of the Hungarians**

JÁNOS SIPOS

Institute for Musicology, Hungarian Academy of Sciences  
The Liszt Academy of Music  
sipos@zti.hu

The author tries to get an answer to the question: what kind of connections are there between the Azeri folk music and the folk music of other Turkic people. He examines the Hungarian musical connections as well.

First the main characteristics of the very simple world of the Azeri folk songs and an analysis on the most typical musical forms are introduced. These are followed by inter-Turkic musical comparisons, and finally come some musical examples with original Azeri texts and the Hungarian translation.

By the analysis it turns out that Azeri folk music represents a unique colour inside the folk music of Turkic people which can be explained by the fact that besides different Turkic tribes many Iranian and Caucasian people took part in the ethnogenesis of the Azeri people.

We also call the attention of the interested reader to a book: János Sipos, *Azeri Folksongs*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2004.

## **Literature as a Legal Issue**

ZOLTÁN SZOMBATHY

Eötvös Loránd University, Budapest  
zszombathy@yahoo.co.uk

The research interests of Alexander (Sándor) Kégl show a remarkable variety. Among his studies on various aspects of medieval Muslim literature, his doctoral thesis – an analysis of al-Damīrī's *Ḥayāt al-ḥayawān* – marks an important point in his scholarly career, even though he did not pursue this line of research beyond that stage. However, al-Damīrī's voluminous *adab* work offers a wide range of themes for further analysis. On the basis of an interesting passage from al-Damīrī's work as its starting-point, this article explores how the erudition of many Muslim authors in religious law affected their literary output, and analyses

the way Muslim jurists viewed and judged belles-lettres. It shows that most scholars tended to or explicitly chose to make no distinction between literary and everyday discourse, regarding both as simply a collection of discrete statements. However, it is also shown that this tendency was far from universal, with quite a few jurists taking such a distinction into account when forming judgements of literary texts.

## **Alexander Kégl's letters to Ignaz Goldziher**

KINGA DÉVÉNYI

Library of the HAS, Corvinus University of Budapest

dkinga@mtak.hu

The Kégl bequest of the Library of the Hungarian Academy of Sciences has only sporadic remains from the scholarly correspondence of Alexander (Sándor) Kégl. Thus, the letters written by Ignaz Goldziher to his former student are also missing from the random relics. Such is not the case, however, with Kégl's letters addressed to Goldziher as they have been preserved in the Goldziher correspondence now also kept in the Oriental Collection of the LHAS.

The paper examines the contents of these letters with a detailed analysis of three of them in which Kégl tried to satisfy the scholarly needs of Goldziher by unearthing references for him from his rich library about Šāliḥ ibn ʿAbd al-Quddūs, an 8<sup>th</sup> century poet who was put to death on the grounds of his *zandaqa*. A full transcript of all the letters are given supplemented by the text of the only surviving postcard written by Goldziher to Kégl.

## **The Persian Manuscripts of the Kégl Bequest**

IVÁN SZÁNTÓ

Department of Iranian Studies, Eötvös Loránd University, Budapest  
Institut für Iranistik, Österreichische Akademie der Wissenschaften

ivan.szanto@oeaw.ac.at

When the bequest of Sándor Kégl was acquired by the Oriental Collection of the Library of the Hungarian Academy of Sciences in 1925, the previous number of

## SUMMARIES

the Persian holdings of the Academy nearly doubled, securing the status of the Oriental Collection as the foremost Hungarian reserve of Persian manuscripts and strengthening its international significance. From the perspective of an Iranologist, no other Hungarian private library comes close to that of Kégl which includes, beyond the thousands of printed books, fifty-nine Persian manuscripts as well. In addition to its quantity, Kégl's Persian library merits attention on several further accounts. Firstly, his Iranian material seems to have been the only Persian collection which was built on a methodically sound basis in Hungary: while reflecting the personal bias and tastes of the collector, it constitutes a reasonable reference library for certain well-defined aspects and periods of Persian literature, most notably the Persianate literary culture of India. Secondly, some individual items in the collection deserve attention on their own right. The oldest dated Persian manuscript in Hungary, for instance, a *Kalila wa Dimna* of Naṣrallāh, dated 719/1319, belonged to the Kégl Library. Finally, the provenances and dedications which can be seen on some of the books reflect the far-reaching European scholarly connections of Kégl: among others we find Charles Schefer, Paul Horn, and Harald Rasmussen, as previous owners. In the present study these aspects, as well as the origins, of the material are analysed, and a checklist of the holdings is provided.



